

مركز دراسات الوحدة العربية

العرب والحداثة (٤)

نقد الثقافة الغربية
في الاستشراق والمركزية الأوروبية

الدكتور عبد الإله بلقزيز

هذا الكتاب

نقد الثقافة الغربية هو الجزء الرابع والأخير من مشروع «العرب والحداثة» الذي سبق أن نشر المركز أجزاءه الثلاثة السابقة (**من الإصلاح إلى النهضة، من النهضة إلى الحداثة، نقد التراث**). وهذا الجزءُ شديدُ الصّلة بسابقهِ (**نقد التراث**) لأنهما معاً يتناولان الإشكالية عينَها في الوعي العربي (الأنا والآخر) من زاويتين مختلفتين.

يتناول **نقد الثقافة الغربية**، و**نقد التراث**، تياراً من تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر يمارس أعلامُه نقداً للأنا والآخر معاً، لا من موقع الدفاع عن التراث بكليته ولا من موقع التماهي مع الثقافة الغربية بكليتها، بل هم يجمعهم مشروع ثقافي واحد هو الحداثة، لا بوصفها نموذجاً للاستنساخ والتقليد واستيراد الفكر كسلع جاهزة، بل بوصفها مشروعاً تاريخياً كونياً تبنيه الثقافات والمجتمعات مستفيدة من خبرات الآخرين.

يركز هذا الكتاب على محورين من محاور الثقافة الغربية طالما كان لهما تأثير في علاقة أوروبا والغرب بالآخر، وبخاصة الآخر العربي، أي الاستشراق والثقافة الأوروبية التمركز، اللذين يمثلان اثنين من أهم محاور نقد الثقافة الغربية في فكر الحداثيين العرب الذين يتناول هذا الكتاب بالتحليل والنقد أعمال نخبة منهم.

الدكتور عبد الإله بلقزيز

أستاذ الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني ـ الدار البيضاء. له مؤلفات عديدة، منها **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** (ط ٢) (٢٠٠٨)؛ **نقد الخطاب القومي** (٢٠١٠)؛ **نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين** (ط ٢، مزيدة ٢٠١٠)؛ **العولمة والممانعة: دراسات في المسألة الثقافية** (٢٠١١)؛ **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (ط ٣) (٢٠١١)؛ **الفتنة والانقسام** (ط ٢) (٢٠١٢)؛ **الدولة والسلطة والشرعية** (٢٠١٣)؛ **النبوة والسياسة** (ط ٣) (٢٠١٤)؛ **الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي** (٢٠١٥).

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٤ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN: 978-9953-82-771-1



نقد الثقافة الغربية

في الاستشراق والمركزية الأوروبية



مركز دراسات الوحدة العربية

العرب والحداثة (٤)

نقد الثقافة الغربية

في الاستشراق والمركزية الأوروبية

الدكتور عبد الإله بلقزيز

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
بلقزيز، عبد الإله
نقد الثقافة الغربية: في الاستشراق والمركزية الأوروبية/عبد الإله بلقزيز.
٢٨٧ ص. (العرب والحداثة؛ ٤)
ببليوغرافية: ص ٢٦٣ ـ ٢٧١.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-82-771-1
١. الثقافة الغربية. ٢. الاستشراق. ٣. الحداثة. أ. العنوان. ب. السلسلة.
320.513

العنوان بالإنكليزية
Critique of Western Culture: Orientalism and Eurocentrism
By Abdel Illah Belkziz

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)
email: info@caus.org.lb
يمكنكم شراء كتب المركز عبر موقعنا الإلكتروني
http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، كانون الثاني/يناير ٢٠١٧

المحتويات

القسم الأول

النهضويون العرب والاستشراق

القسم الثاني

الاستشراق والمؤسّسة

القسم الثالث

الاستشراق في عيون نقدية

القسم الرابع

في نقد المركزية الأوروبية

مقدمة

- ١ -

يستكمل نقدُ الثقافة الغرْبية، كفعلٍ معرفيّ، نقدَ الثقافة العربية الإسلامية ويُساوقه؛ كلاهما جزءٌ من مشروعٍ واحدٍ هو مشروع النقد المزدوج[1]: للأنا والآخر. شهِد الفكر العربي المعاصر على هذا النوع من النقد (= المزدوج)، وأفصحَ عنه درجاتٍ من الإفصاح متفاوتة، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولكن في شكلٍ من النضوج أكبر منذ ستينيات القرن العشرين. على أنّ المنزِع إلى النقد المزدوج ما كان غلّابًا بحيث شمِل الفكر العربي كلَّه، وإنما الغالبُ عليه أنه كان محدودًا في بيئات فكرية ضيقة، وإنْ ظلت عظيمةَ التأثير في مجرى تاريخ الفكر ذاك؛ فما كلُّ منِ انتقدوا الثقافة الغربية انتقدوا الثقافةَ العربية، وما كلّ من انتقدوا هذه انتقدوا الأولى، إذ ظلت خيوط الصلة بين النقديْن مراوِحةً بين الاتصال والانفصال. ومن أجل جلاء صورةِ لحظة النقد المزدوج في الفكر العربي، من المفيد أن نَبْسُط في إسراعٍ، وفي غير إفاضة، خريطةً معرفية[2] لتيارات النقد في الفكر العربي المعاصر، ومكانةَ تيار النقد المزدوج منها.

يمكننا أن نَلْحَظَ سبعةَ تنويعاتٍ على مقامِ النقد في الفكر العربي ينصرف الواحد منها غيرَ منصَرَفِ غيره، وينطلق من مقدمات هي غيرُ ما هي لدى غيره:

أوّلها نقدُ التراث وتبجيلُ الغرب لدى من يجهلون الثقافة العربية الإسلامية ولا يعرفون من الثقافات سوى الثقافة الغربية (الأوروبية خاصة). وتلك حال السواد الأعظم من أصحاب المقالات الحداثيين، خاصة في الأربعين عامًا الأخيرة التي تدهور فيها الدرس العلمي (والجامعي) للفكر العربي والإسلامي في البلاد العربية، وانقطعت فيها الصّلات بين الدارسين والأصول والمظانّ،

---

(١) انظر في مفهوم النقد المزدوج: عبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج** (الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٨٠).
(٢) نستعير المفهوم من عالم الاجتماع المصري الكبير الأستاذ السيّد يسين.

وازدهر فيها الاقتباس والتقليد والترجمة والشروح والعنعنة عن المصادر الغربية (نظيرَ عنعنات القدماء والتقليديين!)، وضؤُل الإنتاج وشحّ.

وثانيها نقدُ الغرب وتبجيل التراث عند من يجهلون الثقافة الغربية ولا يعرفون من الثقافات سوى الثقافة العربية الإسلامية. وهذه حال التقليديين والأصاليين (= دعاة الأصالة) المستمرّين، وجودًا ونفوذًا، منذ مئات السنين. ولقد كانت مقالتُهم هذه من ثمرات حال التردّي التي يرزح فيها الدرس العلمي (والجامعي) الإسلامي، وانقطاعه الكامل عن الثقافات الإنسانية المعاصرة. إنّ هؤلاء الأصاليين الجاهلينَ الثقافة الغربية ـ كالحداثيين الجاهلينَ الثقافة العربية والإسلامية ـ إنما يخوضون حروبًا دونكيشوطية ضدّ أهداف لا يعرفونها، بل لا يتبينون من صورتها إلّا ما كوَّنَتْهُ عنها مخاييلُهم من مُنَمَّطات مبتذلة!

وثالثها تمجيدُ التراث وتبجيلُهُ والإسرافُ في تلميع صورته من دون نقد الغرب. والسالكون هذا الدرب كُثر، ولكنهم ـ إذ يشتركون في أنهم يشغُفون بالتراث ـ يتميَّزون من بعضهم في الأسباب التي تقوم وراء إحجامهم عن نقد الثقافة الغربية؛ فمنهم من يمنعه تأثُّره بها من نقدها، ومنهم من يجهلها الجهل الكامل فلا يجد ما يقوله فيها؛ ومنهم من يأخذ من العلم بها نصيبًا متواضعًا لا يؤهِّله لمناظرة مقالاتها؛ كما أن منهم من ينتقدها **بالواسطة** (من خلال تبجيل التراث)، أو يتصرّف بمقتضى قاعدة «كم من أمورٍ قضيناها بتركها».

ورابعها تبجيل الثقافة الغربية والغرب والتولّه والولوع بهما من غيرِ نقدِ التراث. وحالُ مَن يسلكون هذه الطريقَ حالُ مَن يسلك سبيل تبجيل التراث: متيَّمون بالغرب جاهلون للتراث أو مُلِمُّون بنزرٍ منه لا كفاية فيه، أو ضاربون صفحًا عنه لا يقربونه كأنّ به دنسًا. والمنتمون إلى هذه الفئة ـ على قليلِهم ـ مثلُ المنتمين إلى سابقتها: لم يسكُن وعيَهم بعد حسُّ النقد جملةً، فكيف بأن يتنفَّلوا فيه فيأتون النقدَ المزدوج؛ التبجيل والتقديس والتقليد وتَقَفّي آثار السلف كلُّ بضاعتهم وثقافتهم.

وخامسها نقدُ التراث (الثقافة العربية الإسلامية) ممّن لا يعرفون غير الثقافة العربية الإسلامية، أو ممّن لا يتعدّى حظّهم من الثقافة الغربية والثقافات الحديثة نُتَفًا يسيرة مستقاة من كتب عامة، أو مترجمات. وللنقد ذاك، من الموقع هذا، فضيلةٌ ثقافية غير قابلة للإنكار؛ فهو نقدٌ يُطْلِعُنا على أنّ الثقافة التراثية لا تربّي على اليقينية والاجترار فحسب، وإنما تدرِّب من يتصلون بها من قرائها على قيم التساؤل والنسبية والتاريخية، وعلى وسائل المقارنة والفحص والتبيُّن والتحليل. والغالب على نقّاد التراث، من ذوي المعرفة الحصرية بالتراث، أنهم من الذين اتصلت علاقتهم بالنصّ الفلسفي والكلامي العربي والإسلامي، وتَمرّن وعيُهم على قواعد الجدل والمناظرة والتحليل والاستنتاج والتركيب، فتوفَّر لهم بذلك من الأدوات والتحصينات ما لم يكن يسع غيرهم حيازته.

وسادسُها نقدُ الغرب والثقافة الغربية ممَّن ربِيَ وعيُهم ولسانُهم في أكناف الثقافة الغربية، الذين ما عرفوا من الثقافات غيرها. وقد يكون الدافعُ إلى نقد الثقافة تلك دافعًا قوميًا أو دينيًا، ولكنّ الأهمَّ

من الدافع هذا أنّ نقد الغرب يُطلِعُنا، أيضًا، على أنّ الثقافة الغربية لا تربّي متلقّيها على التقليد والاجترار، فحسب، وإنما تدرّبه على قيم النقد والنسبية والتاريخية والغيرية والتعددية، وتعلّمه كيف يتحرّر من التنميط وأحكامه، ومن الوعي الإيديولوجي، والمطلقية (L'absolutisme) في التفكير، وبكلمة: كيف يكون مفكّرًا حرًّا.

أما سابعها فهو النقد الذي ذكرناه في مطلع الحديث (= النقد المزدوج). فهذا نقدٌ لأنّه يبني صلتَه بالنصوص المقروءَة على مقتضى حوارِها وجدالِها ومساءلةِ منطلقاتها واستنتاجاتها ومراميها، لا على مقتضى الكفايةِ بها والتشبُّع بمعطاها. وهو مزدوج لأنه لا يُعْمِل نفسَه في مرجعيةٍ ثقافيةٍ واحدة، بل في اثنتين فأكثر. وليس من تزيُّدٍ في القول إنّ مبدأ الازدواج هو الذي يؤسِّ مبدأَ النقد ويقيم له الحجّة؛ فقد يكون المرءُ نقديًا تجاه ثقافةٍ، لكنه يمارس نقديتَه لها من داخل ثقافةٍ أخرى تكون، في هذه الحال، مرجعَهُ ومعيارَه. وهكذا يُنالُ من نقديته (تجاه الثقافة الأولى) بانحكامه بمعايير ثقافيةٍ أخرى. أمّا حين يزدوج النقد، أو يَتَكَرَّر، فيُفصح عن نفسه هنا وهناك (وربما هنالك)، يكون في ذلك ما يكفي من الأَمارات الدَالة على أنه نقدٌ يمشي على قدمين وليس نقدًا أعرجَ أو قل انتقائيًا؛ وكلّ انتقائيةٍ، بالضرورة، فعلٌ إيديولوجي بامتياز.

نقد الثقافة الغربية، الذي نعنيه، ينتسب إلى هذا التيار من تيارات الفكر العربي المعاصر الذي مارس رموزُه نقدًا مزدوجًا للآخر والأنا معًا، أو الذي كان نقد هذا عنده وجهًا آخر رديفًا لنقد ذاك. ليس الهدف من نقد الثقافة الغربية، إذن، الانتصار لفكرة الأصالة وللأنا والهوية والموروث، تمامًا كما أنّ نقد التراث ليس من أهدافه الانتصار لمرجعية الثقافة الغربية؛ فالذين ينتقدون الغرب، في الحالة التي نتحدث عنها، ليسوا تراثويين تمامًا، كما أنّ الذين ينتقدون التراث ليسوا غربويين (Occidentalistes)؛ إنّ هؤلاء وأولئك يجمعهم الاشتراك في مشروع ثقافي واحد هو **الحداثة**. والحداثة ليست نموذجًا جاهزًا للاستنساخ؛ ليست بضاعة يمكن استيرادها كأيِّ مُقْتَنًى مادي من المقتنيات، وإنما **الحداثةُ مشروعٌ تاريخي كوني تبنيه الثقافات والمجتمعات من مادة/موادّ محلية، مستفيدةً من خِبْرات الثقافات والمجتمعات كافة**. لذلك تحدثنا في مناسبات عدّة عن الحداثة بوصفها حداثات[٣]، ناقدين النظرة الأقنومية النموذجية والتنميطية إليها. وليس من شك في أنّ خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر أنجز تمرينه النقدي، بنجاح، على المرجعين الثقافيين: العربي - الإسلامي، والأوروبي - الغربي مثبتًا بذلك أنه خطاب ينتمي إلى الحداثة بالمعنى الذي إليه ألمحنا.

---

(٣) عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، العرب والحداثة؛ ٣، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٦).

ـ ٢ ـ

كلُّ تفكير في «الآخر» هو، في وجهٍ منه، تفكيرٌ في «الأنا» وإن أتى المسألةَ من سبيلٍ غيرِ مباشر. ليس الآخر معزولًا عن الأنا أو برّانيًا عنها؛ فالآخر، مثلما حاولنا أن نبيِّن[٤]، محايثٌ للأنا بوصفه آخَرَ الأنا تلك. وهذا يصدُق حتى على أولئك الذين ينتظمون داخل ثقافة «الآخر» انتظامَ إقامةٍ وحَلّ، لا تربطهم بثقافة مجتمعهم إلّا أوْهى الصلات. إنّ هؤلاء أنفسَهم لا يكون في مستطاعاتهم أن يتحرّروا، تمامًا، من الشعور بانتمائهم المجتمعي والثقافي والديني حتى وهُم يعتقدون أنهم عنه مُعْرِضون، تمامًا كما لا يسهُل عليهم أن يذهبوا في التماهي مع «الآخر» إلى الحدّ الذي يصير فيه ذلك «الآخر» «أنا» لهم. ولكنّ للتفكير في الآخر تفكيرًا نقديًا معنًى مختلفًا؛ ففيه إفصاحٌ عن انقطاعٍ في صلةِ التماهي مع ذلك الآخر، وتعبيرٌ عن نشوء حالٍ من الاستقلال النقدي عنه. وهذا لا يكونَ إلّا لدى مَن نبَّهَتْهُ أناهُ الثقافية، أو ثقافاتٌ أخرى، إلى بطلان فرضية المرجعية الواحدة والمعيارية الواحدة، التي تتولّد من السقوط في حبائلها علاقاتُ التماهي. وما أغنانا عن القول إن كثيرًا ممّن أتوا نقد الثقافة الغربية، من الباحثين والدارسين العرب، هُم في جملة من حرَّرهم انتباهُهم لثقافتهم العربية، ولغيرها من الثقافات، من روابط التماهي ومن أوهام المركزية الغربية.

من بين سائر مَن خاضوا في نقد الثقافة الغربية، من المفكرين والباحثين العرب، وهُم كُثر، يتميَّز نقْدُ المتشبّعين منهم بالثقافة تلك بطابعٍ خاص لا يشاركهم فيه غيرُهم من ناقديها. وأظهرُ سمات خطابهم النقدي أنه انطلق من أرضيةٍ معرفية لا غبار عليها؛ هي تقاسُمهم العديد من القيم الثقافية والمعرفية مع المفكرين الغربيين الذين تناولوا نصوصهم بالنقد، أو قُلْ إنهم ينهلون من المناهل عينِها التي يَعُبُّ منها الغربيون أولاء. وهذا إنما يعني أمريْن: **أولهما** أنهم ليسوا متطفِّلةً على الثقافة/ الثقافات الغربية و، بالتالي، لا يحرِّك نقدَهم لها منازِع العداء المجاني والبُغْض والكراهية، أو وازع الرغبة في إثبات «الأصالة» والاعتصام بها والنضال عنها، وما في معنى ذلك من ضروب النرجسية الثقافية والحضارية المَرَضية. **وثانيهما** أنهم يمثّلون جِيلًا ثانيًا مختلفًا من أجيال المثقفين العرب المتأثرين بالثقافة الغربية. فإذا كان الأول منهما (= جيل الليبرالية العربية لفترة ما بين الحربين) قد تشبَّع بالثقافة الأوروبية وتَأثّرَها مقتديًا إلى حدود التماهي، لِ «يستحقّ» على ذلك وصْمَ خصومه له بالتَّغَرْبُن، فإن الجيل الثاني هذا تشبَّع مثل الأوّل ـ بل أكثر من الأول ـ بقيم الثقافة الغربية، لكنه احتفظ لنفسه بالقدرة على بناء المسافة النقدية الضرورية من الثقافة تلك، منتقلًا من التلمذةِ لها، والاستلهام منها، إلى حوارها ومساءلتها من الداخل.

ما الذي يعنيه إقدام جمهور من مثقفي الحداثة العرب على نقد الثقافة الغربية من موقع الحداثة (كما فعل آخرون في نقدهم التراث من الموقع عينِه)؟

---

(٤) عبد الإله بلقزيز، من الإصلاح إلى النهضة، العرب والحداثة؛ ١، ط ٢، مزيدة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤).

إنه يعني أمورًا ثلاثة مترابطة:

أوّلها أنّ الباحثين أولاء تشبّعوا بحسٍّ نقديّ عالٍ حصّنهم من السقوط في أيّ نزعةٍ إيمانيةٍ وانبهارية بمنظومات الأفكار التي يتّصلون بها وينهلون منها، كائنةً ما تكُن قوّةُ الأفكار تلك وجاذبيتُها. ومن النافل القول إنّ رياضةَ النّفس على ذلك، من طريق التمرين الدّائب على فعل النقد، وحدها ما يَبْلُغُ به فكرٌ حدَّ الحصانة تلك. ولكن، أيضًا، من الأمانة القول إنّ الحساسية النقدية التي تَحَلّوا بها لم تتكوّن لديهم إلّا من الاتصال المستمرّ بنصوص الفكر الغربي وتياراته ومدارِسه، حيث مستودعات الفكر النقدي وذخائره النفسية ممّا يذّخِرها ذلك الفكر الغربي. هكذا ظفِر الحداثيون العرب من الثقافة الغربية ـ في جملة ما ظفروه منها ـ بدُرَّة دُررها: النقد؛ وهو غُنْمٌ غيرُ قليلِ الشأن من وجهة نظر المعرفة المعاصرة. وما يقال عن الحسّ النقدي، هنا، يقال عن الحسّ **التاريخي**؛ أي الوعي بالتاريخية. لا يكون وعيٌ ما نقديًا إلّا متى كان وعيًا تاريخيًا، أي وعيًا يَضَع المعطى المقروء أو المدرَك في نطاق تاريخيته المتحدِّد بها، ويفهمُه على المقتضى هذا فهمًا تاريخيًا؛ فالتاريخ مصدر الأحكام النقدية ومرجعُها وليس للنقد من مرجعٍ آخر غير التاريخ. وحتى إن صحَّ القول إنّ للنقد معايير معرفية وعلمية ـ وهذا صحيح ـ فهو يَصِح، فقط، إن قرّنا أن هذه المعايير نفسَها نسبية، متغيّرة، لأنها تاريخية: ترتدّ إلى التاريخ بما هو حقلُ تكوُّنها وتطوُّرها وتغيُّرها.

وثانيهما أنّ الحداثيين العرب، القارئين نقديًا في الثقافة الغربية، قطعوا شوطًا كبيرًا في مضمار التحرُّر من التَّغَرْبُن ـ بما هو تبعيةٌ ثقافية وتقليدٌ واقتداء مبتذلان ـ و التحرُّر من مطلقات الثقافة الغربية وما يعتور هذه الثقافة، ككلّ ثقافةٍ أخرى، من أمراض وأوهام وأساطير. وإذا كانت عبارة النقد في اللسان العربي تعني ـ في نِصابها الإيتيمولوجي ـ تمييز الجيّد من الرديء، فإنّ المعنى هذا هو ما ينطبق على فِعل النقد الذي أتاه الحداثيون أولاء وهم يتصلون بالثقافة الغربية ويسائلون منطلقاتها وفرضياتها؛ فلقد ميّزوا فيها بين الغثاثة والسّمانة، بين الإيديولوجيا والمعرفة، بين المركزية الذاتية والكونية، بين النرجسية الحضارية والنزعة الإنسانية، بين التنميط والأَقْنَمَة والمَعْيَرَة (= المعايير) والاعتراف بتعدّد الأنماط والمعايير، بين المنزِع إلى السيطرة الثقافية والتّثاقف، بين الأسطورة والتاريخ... إلخ. وهم بهذا التحرُّر من مطلقات الثقافة الغربية ومُطلقياتها، إنما يستكملون فعلًا من التحرُّر آخر كان قد بدأ ـ وما يزال مستمرًا ـ تجاه المطلقات، في حركةٍ معرفية واحدةٍ لنقد السلطتين المرجعيتين اللتين تحكُمان الوعي العربي (التراث والغرب) من أجل تحقيق ما أسماه الجابري بالاستقلال الذاتي(٥).

وثالثها أنّ نقدَهم الثقافة الغربية ومطلقاتها ينمّ عن قدْرٍ من التشبُّع بنزعة النسبية في التفكير، وهي (= النسبية) قرينةُ النقد والتاريخية. وفي هذا الغمار، لا يتردَّد أكثرهم في إبداء الاحترام اللازم

(٥) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

للثقافة والحضارة العربيتين[6]، والمنافحة عنها ضدّ غائلة الهجمات التي تصيبُها من الغربيين الممسوسين بنزعة إثنية مركزية. والنسبية في التفكير تردُّ إلى وعيٍ منفتحٍ ذي طابعٍ إنساني يحترم حقائق التاريخ: من تعدُّدٍ وتنوُّعٍ واختلافٍ في الخبرات التاريخية، والتجاربِ الإنسانية، والحساسيات والأذواق والمعايير، ويرفُض مَحْوَها أو تبديدها بدعوى الكونية، التي هي ليست ـ في المطاف الأخير ـ أكثر من تعِلّة لإدماج هذه الأطياف المتنوّعة، إدماجًا قسريًا، في نموذجٍ وحيدٍ أوحد (غربي) بحسبانه النموذج «المعياري» و«الكوني». وبهذا المعنى، ينتظم الحداثيون العرب ـ في موقعٍ نقديّ كوني حقيقي يعيد تأسيس الكونية بما هي جماع الخبرات والتجارب الإنسانية، وبما هي محصّلة مكتسبات البشرية وإن تفاوتت أنصبتُها من المكتسبات تلك. وهم بذلك إنما يعيدون وصْل العلاقة بقيم عصرِ الأنوار، الذي انقطعت الصلةُ به، ويعيدون تشذيبها وصقلَها وتطويرها.

ـ ٣ ـ

كثيرةٌ هي المنظوماتُ الفكرية، والنظريات، والأفكار، والقيم الثقافية الغربية التي كانت عرضةً للمناظرة والنقد من مثقفي الحداثة ومفكّريها، في البلاد العربية؛ منذ أجيالهم النهضوية الأولى بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف العشرين، حتى جيليْ الحداثة الأوّل والثاني في النصف الثاني من القرن الأول وأوائل هذا القرن. وقد يتعسَّر على مؤرّخ الفكر أن يقف بالتفصيل على مناحي النظر النقدي العربي المعاصر إلى الثقافة الغربية تلك في وجوهها (= أي المناحي) كافة؛ لاتّساع نطاقها وتعدُّد ألوان التعبير عنها. غير أنّ واحدة من أخصب لحظات النقد ذاك، في فكر الحداثة العربي، هي التي مثلتها الدراسات النقدية للاستشراق من موقع الحداثة وهواجسها. لقد فُتِح، في فكرنا المعاصر، أوسعُ حوارٍ علميٍّ (= في المدى) وأعمقُه (في المضمون المعرفي) مع مقالات المستشرقين منذ بدأ اتصالُ الوعي العربي بها قبل قريب من قرنٍ ونصفِ القرن. وتَحَصَّل من ذلك الحوارِ الطويل أثَرٌ ذو خطرٍ في تاريخ الفكر ذاك؛ في نظرته إلى التراث العربي الإسلامي، من وجه، وإلى الثقافة الغربية من وجهٍ ثان.

من النافل القول إنّ نقدَ الاستشراق نقدٌ لقطاعٍ شديدِ الأهمية في الثقافة الغربية، وإنّ مَن أقدموا على إتيان ذلك النقد، من موقعٍ حداثيّ، متشبّعون بالكثير من قيم الثقافة تلك، ويقاسمون المستشرقين كثيرًا من المرجعيات والمنطلقات المعرفية والمناهج، وإنّ ذلك مما يقوم به الدليل على أنهم ما أتوا النقد ذاك لغايات إيديولوجية من قبيل المنافحة عن «الأصالة» وعن الهوية، والانتصار للموروث المنقود من الاستشراق، بمقدار ما التزموا في النقد سبيل البيان العلمي عن مستوى المادة

---

(٦) المثير أكثر أنّ عددًا كبيرًا من المثقفين والمفكرين العرب المعاصرين من أصول مسيحية (قسطنطين زريق، ألبرت حوراني، الأب يواكيم مبارك، المطران جورج خضر، إدوارد سعيد، جورج قرم، ناصيف نصّار، سمير أمين، أنطون سيف، أدونيس العكرة...) لا يكتفون بالدفاع عن الثقافة العربية فقط، بل يدافعون ـ من غير حَرَجٍ أو مداهنة ـ عن الحضارة الإسلامية والإسلام، على تفاوتٍ بينهم في درجة ذلك الدفاع.

المعرفية للاستشراق، ومجادلة الفرضيات والاستنتاجات التي قد تبدو محمولةً ـ في المادة تلك ـ على محامل إيديولوجية. ولمّا كان هذا التوصيف لاتجاهات اشتغال النقد لا ينطبق، انطباقَ عموم، على أعمال نقّاد الاستشراق من مفكّري العرب الحداثيين كافة، وأنّ البَوْن بين ملتزِم الخيار هذا والمُعرِض عنه ممّا يلْحَظه أيُّ دارسٍ للفكر العربي المعتني بالدراسات الإسلامية في الغرب، سَاغَ لنا أن نَرُدَّ الأمر إلى مفعول عوامل الاختلاف في شروط إنتاج الخطاب (النقدي تجاه الاستشراق)؛ أكانتِ الشروط تتعلّق بزمن الخطاب، أو بمكانه، أو بسعَة أو ضِيق صلةِ الناقد بموضوع نقده.

على أنّ الأهمّ من هذا ومن ذاك أن نعرف، على التحقيق، لماذا كان للانهمام الفكري العربي بهذا القطاع من الثقافة الغربية شأنٌ كبير؛ ولماذا كان للاستشراق ذلك القدر الملحوظ من الجاذبية عند مفكرين حداثيين عرب لم تكن الدراسات الإسلامية في قلب اهتماماتهم وتخصّصاتهم؛ ولماذا كانت معدَّلات النقد وجَرْعاته تزيدُ طردًا مع تزايُد مستوى التشبُّع بالحداثة عند المثقفين العرب (أنور عبد الملك وإدوارد سعيد ومحمد أركون مثلًا)؟ هي أسئلة ثلاثة نجيب عنها سريعًا في إلماحات:

لم يعد ذلك الانهمام بالاستشراق محلَّ استغرابِ اليوم: أعني بعد طول اتِّصالِ بسؤالِ أسبابِه الحاملةِ عليه؛ فقد كان يكفي أن يُنْظَر إلى الاستشراق بوصفه ميدانًا لدراسات التاريخ، والحضارة، والثقافة، والدين، والموروث عندنا حتى يُنْتَبَه إليه، ويُنْشَغَل بأمره. وهو يكفي لسببٍ معلوم هو أنّ ميدان الدراسات هذا كان جديدًا على الوعي العربي، ومن مستحدثات الثقافة الأوروبية وكشوفاتها. ومن الطبيعي أن يكون لميدانٍ دراسي يتناول تراث العرب والمسلمين، ويبحث فيه الدارسون الغربيون، أثرٌ ما في وعي أبناء الحضارة المدروسة، وأن يكون حافزًا لهم على الانشغال بدرس تراثهم وقراءة ما يكتبه غيرُهم عنه. ومن الطبيعي أن ينقسم قرّاء الاستشراق من العرب على الاستشراق فتَتَقَسَّمُهُم مذاهبُ ثلاثة: مذهبُ رافضةٍ تَقْدَح في الاستشراق، وتُشنِّع على المستشرقين، وتُزْري ببضاعتهم، وتطعن على سوء طويَّتهم و«شيطانية» أغراضهم؛ وتلك أفكار فرقة الأصاليين من الكتّاب العرب؛ ثم مذهب تلامذةٍ مريدين يصيبون حظًا من العلم بحضارتهم وثقافتهم من المستشرقين، فيكرّسون نصوصَهم مقالاتٍ مرجعيةً يُرجَع إليها للردّ على التقليديين، ويُلاذُ بها في معارك الأفكار؛ وهؤلاء في جملة فرقةِ أهل الحداثة المتغربين؛ ثم مذهب نَقَدةٍ حداثيين لا يعتصمون بحبل الحداثة في مواجهة التراث، ولا بحبل التراث في مواجهة الحداثة، وإنما يضعون الحدَّين معًا، والمرجعيْن معًا، في ميزان التبيُّن النقدي.

وكما تنبَّه الدارسون العرب للاستشراق، بما هو ميدان دراسي، فشُغلوا بالموضوع الذي يبحث فيه، تنبَّهوا له من جهةٍ ما كشف عنه منتوجُه من مواردَ منهجة مذهلة لا محلّ لمقارنتها بما لدى الدارسين العرب من طرائقَ في الدرس غايةٌ في التقليد والجمود. ولا مِرْيَة في أنّ الانتباه إلى ذلك الفارق الهائل في العُدّة والعتاد المنهجيَّيْن، بين المستشرقين والدارسين العرب، جرَّ إلى ملاحظةِ فارقٍ آخر لا يقِلّ إدهاشًا للوعي الملاحِظ، هو الفارق بين نتائج الدراسة هنا ونتائجها هناك (عند المستشرقين)؛ ففيما كانت المناهج الحديثة تزوّد الدارسين الغربيين بموارد هائلة لبناء معرفة

رصينة بتاريخ الإسلام، لم يكن في وسع العُدّة المنهجية التقليدية المتواضعة، التي في حوزة الدارسين العرب الأوّل، أن تتيح لهم إمكانَ إنتاج معرفةٍ نظير الأولى في العمق والرصانة. لذلك كان للاستشراق جاذبية في الأوساط الثقافية العربية ما خلا في بيئات مَن لم يتّصلوا بنصوصه من اللائذين بنصوصهم القديمة مستكفين بها.

أمّا لماذا كانت جَرعةُ النقد تزيد كلما زاد معدَّل المعرفة (عند الحداثيين العرب) بالثقافة الغربية فتفسيرُ ذلك أنَّ قَرَأَةَ تلك الثقافة، من المتّصلين بها شديدَ الاتصال، هُم في جملة أكثر مَن يتشبّعون بقيمها النقدية، وأكثر مَن يلحَظون ما قد تُضْمِرُه من هَنات أو سَقْطات كلّما هُمْ أعملوا النظر النقديَّ فيها. إنّ امتدادَ صلاتهم بها، ومعرفتَهم تياراتها ومقالاتها ومَواطِن قوّتها والضَّعف، جميعَها تزوّدهم بالموارد المعرفية والنقدية لتحصين وعيهم من السقوط في نزعةٍ انبهارية بها، مثلما تزوِّدُ نقدَهم لها بالقيم العلمية التي تؤهّله لأن يكون نقدًا موضوعيًا يتوسّل أدوات المعرفة. لا تَقِلّ جاذبيةُ الاستشراق عند هذا الفريق من مثقفي الحداثة عن جاذبيتها لدى الآخر، لكنّ صورته في وعيهم تعود إلى حجمها الطبيعي كميدانٍ دراسيٍ فيه من فتوحات المعرفة بقدر ما فيه من تُرَّهات الإيديولوجيا، وفيه من العلم بقدر ما فيه من اللؤم، وفيه من التجديد بقدر ما فيه من التقليد. إنّ إعادة عيار قيمة الاستشراق في ميزان النقد، وردّه إلى ذلك الحجم الطبيعي، لا يصدُر من إنكارٍ لحقيقةِ تفوُّقه المعرفي والمنهجي ـ قياسًا بمستوى الدراسات الإسلامية في الدائرة العربية ـ لكنه يشدّد على أن ذاك التفوُّق نسبيّ وقابلٌ للتدارُك.

ـ ٤ ـ

ليس بين الاستشراق والمركزية الأوروبية (والمركزية الغربية استطرادًا) علاقة انطباقٍ في المعنى، والجمعُ بينهما في نصٍّ أو سؤالٍ إشكالي ليس مبناهُ على افتراض تَمَاهٍ ما بين معنيَيْهما، وإنما حَصَل أن كان بينهما ـ في عِدَّةٍ من الحالات ـ تَقاطُعٌ وتَخَلُّل، فكان من هذيْن أن أوحيَا إلى كثيرٍ من قرّاء الاستشراق أن الأخير إنما (هو) من الثمار المُرّة للمركزية الأوروبية. هكذا أتَتِ المماهاةُ بينهما تفرض نفسها من خارج الاستشراق والتمركز الذاتي الأوروبي؛ من قراءةٍ للصّلة أرادَتِ الصلةَ تلك أن تكون على الوجه ذاك لتسفيه الاستشراق، وإبطال دعواه، ونسف الحاجة إليه. والحقّ أنّ المسألة ليست على الوجه الذي بَسَطَتْهُ القراءةُ الذاهبةُ إلى المماثلة بينهما، بل هي (= المسألة) تُدْرَك من مداخلَ أخرى يستوعب فيها الفكر حقيقتيْن متباينتيْن: حقيقة ما بينهما من تمايزات، وحقيقة ما بينهما من جوامع أو تقاطعات، مع التشديد على عدم جواز اختزال الواحدة منهما إلى الأخرى.

أوّل تمييزٍ بينهما يكون في الطبيعة؛ الاستشراق ميدان دراسي يختصّ بدراسات الشرق (ومنه العالم العربي والإسلامي): حضارات، وتاريخًا، وثقافات، وأديانًا... إلخ؛ أمّا المركزية الأوروبية أو الغربية فنزعةٌ في الثقافة الغربية إلى تظهير ما تعتقد أنه في جملة عوامل التميُّز والفرادة في أوروبا

والغرب: التفوّق الحضاري، معيارية القيم والنماذج، مرجعية الأفكار... إلخ. ومن البيّن أن المماهاة تمتنع بين حقلٍ للدراسة ومنْزعٍ في التفكير لوجود الفارق بينهما.

ثاني ما يميّز بينهما أن الاستشراق انطوى على حركتين فكريتين اعتملتا في داخله، وكان لكلٍّ منهما نتائجه الخاصة المختلفة و، أحيانًا، النقيض: حركة فكرية معرفية يحرّكها الفضول العلمي والدافع المعرفي (لمعرفة تاريخ الشرق وتراثاته) وحركة إيديولوجية تؤسِّسها قبْليات وإرادات في الحطّ من مجتمعات الشرق، أو في التسويغ لاستعمارها أو لفرض النموذج الغربي عليها. ومعنى هذا أن الاستشراق اتَّسع للعلم وللإيديولوجيا على السواء، أمّا المركزية الأوروبية فليست أكثر من إيديولوجيا فاقعةِ الوضوح حتى وإن جرّبت أن تخلع على نفسها لُبْسًا من العلم أو دِثارًا. يبدو الاستشراق، في هذه الحال، أرحب مدًى من المركزية الأوروبية لأنه يُضمِر فيه ما يغيب فيها، أي العلم، وهي ـ بما هي إيديولوجيا ـ تصبح مجرَّد لحظةٍ في الاستشراق: جزءًا من كلٍّ وفرعًا من أصل. ولكنّ هذه العلاقة لا تصحّ إلّا متى سلّمنا، في الوقتِ عينِه، بأن المركزية الأوروبية لا تكتفي بالتعبير عن نفسها في الخطاب الاستشراقي فقط، وإنما في ميادين من المعرفة كثيرة لا تتعلق بالشرق حصرًا: الدراسات التاريخية، الأنثروبولوجيا، علم الأديان المقارِن، العلوم الاقتصادية والسياسية ... إلخ.

غير أن الجَمع بين الاستشراق والمركزية الأوروبية يمكن أن يُلْحَظ، في مساحةٍ جزئيةٍ منه، حين يُفصح بعض ذلك الاستشراق عن تلك النزعة المركزية الأوروبية فيه، أي حين يَقع التقاطع بينهما من طريق التطابق بين النزعة تلك ـ وهي إيديولوجية كما نوّهنا ـ و(بين) الإيديولوجيّ في الاستشراق: وهو جزء من عمران الاستشراق. ولكنّ من نقّاد الاستشراق ـ ومنهم أنور عبد الملك وإدوارد سعيد ـ مَن لا ينظر إلى التقاطع ذاك بوصفه تقاطعًا يحصُل في مساحةٍ محدودة من الاستشراق، بل يَعُدُّهُ مستغرقًا الاستشراق في أعَمِّه الأغلب، حتى إنه يصح، عند أصحاب الرأي هذا، أن يُحسَب «علم» الاستشراق أحدَ تمظهرات النزعة المركزية الأوروبية. إن أخذنا بهذه القراءة للصلةِ بين الاثنين، ساغ حينها تغيير المعادلة وحسبان الاستشراق جزءًا من كلّ، وفرعًا من أصل هو المركزية الأوروبية والغربية، أو قُل مساحة من مساحات تمظهُرها.

أيًّا يكن تقدير مستوى العلاقة بين الاستشراق والمركزية الأوروبية، ومدى ما هي عليه مساحة الجوامع والتفاريق بينهما ـ والمسألة خلافية ـ فالذي لا خلاف عليه أنّ نقدَ الاستشراق **نقدُ معرفةٍ تُخالِطها الإيديولوجيا**، أمّا نقد المركزية الأوروبية (والغربية) **فنقدُ إيديولوجيا تخالِطها المعرفة**؛ وليس يستوي المنقود هنا والمنقود هناك. وإلى ذلك فإنّ مساجلة الظاهرتين من خارجهما تختلف؛ يكون نقدُ المركزية الأوروبية ـ بالضرورة ـ نقدًا إيديولوجيًّا؛ أي نقدًا ينطلق من رؤية إيديولوجية نقيض (إنسانوية، عالمثالثية، تحررية...) وإنْ توسَّل أدوات المعرفة العلمية ومفاهيمها. أمّا نقد الاستشراق فيمكنه أن يسلك مسلكًا غير مسلك النقد الإيديولوجي، أي أن يتخذ شكلَ نقدٍ معرفي للخطاب: منطلقاتٍ ومفاهيم ورؤًى واستنتاجات. ويحدث ذلك، خاصةً، حين يفرض النصّ الاستشراقي نفسَه

على قارئه بوصفه نصًا معرفيا يستدعي جدلًا معرفيًا. على أنّ تعيين نقد المركزية الأوروبية بالقول إنه (نقدٌ) إيديولوجيٌّ حكمًا، يحتاج إلى بعضِ إيضاحٍ وتدقيق لرفع التلبيس عن عبارة الإيديولوجيا. ينبغي أن لا يُنظر، هنا، إلى الإيديولوجيا نظرة قدحية أو ابيستيمية، بوصفها وعيًا خاطئًا أو مغلوطًا، أو من حيث هي مقابلٌ للعلم، بالمعنى الألتوسيري الشهير(٧)، بل ينبغي وعي الإيديولوجيا وعيًا إيجابيًا بوصفها موقفًا فكريًا يعبّر عن حاجةٍ اجتماعية أو عن مصلحةٍ إنسانية (قومية، وطنية، طبقية...) لا تَقْبل الطمس باسم الموضوعية العلمية(٨). وهو يكون، بهذا المعنى، نقدًا مشروعًا.

جودِلت المركزيةُ الأوروبية (والغربية) من مثقفي الحداثة العرب من مدخلين متباعديْن نسبيّين: من مدخل النظر إليها كإيديولوجيا مهيمنة في الثقافة الغربية، وفي نظرة الغربيين إلى أنفسهم وإلى العالم من حولهم. وتجلياتُها، في هذه الحال، عامّة وشاملة: في ثقافة النخب وفي ثقافة الجمهور؛ في الجامعات والمؤسسات الأكاديمية وفي وسائط الإعلام ووسائل الصّحافة؛ في العلوم الاجتماعية والإنسانية وفي الإيديولوجيات السياسية؛ في الفكر وفي الأدب والفنّ؛ في الأفكار والتمثّلات وفي السياسات المطبَّقة؛ لدى اليسار، لدى النخب الحاكمة ولدى النخب المعارِضة... إلخ. المركزية الأوروبية هنا قرينةٌ على **إرادة التسلّط والهيمنة** والتوحيد القسري للعالم في منظومة قيم يحدّدها الغربُ وحده بحسبانه «المرجع» «الوصي» على الكون الإنساني كلّه، وهذه الإرادة تشهد استفحال أمرها في حقبة العولمة التي انفلتت فيها (الإرادةُ تلك) من كلّ عِقال. ثم نُظِر إلى المركزية الأوروبية من مدخلٍ ثانٍ مخصوص هو اتصالُها بنا ـ عربًا ومسلمين وشرقيين ـ وإفصاحُها عن نفسها في النظرة الغربية العالِمة إلى حضارتنا وثقافتنا وتاريخنا الماضي والحاضر؛ والمدخلُ هذا هو الاستشراق. النظرُ إليها من هذا المدخل نظرٌ في نصوص غربيين متخصّصين في الشرق وحضاراته وثقافاته ولغاته، لا في أقوال عامّة الغربيين وخاصتهم ممّن ليس لديهم من معرفةٍ بالشرق غير ما تزوّدهم به وسائط الإعلام. ولذلك يتغيّر نوعُ ناقد المركزية الأوروبية، هنا، بتغيُّر شكْلِ التعبيرِ عنها، فيصبح على ناقد الاستشراق أن يكون مُلِمًّا بالدراسات الشرقية (الدراسات العربية الإسلامية في حالتنا) ليَقْوَى على جدال متخصصين غربيين فيها.

ما يُعَدّ، اليوم، دراسات إسلامية في الغرب ليس من الاستشراق ولا من تقاليده العلمية في شيء، وهو من التردّي والانحطاط(٩) بمكانٍ لا يجوز معه نسبتُه إلى الاستشراق، أو حسبانُه جزءًا من تاريخه(١٠)؛ إنه إلى الخطاب المركزي الغربي ـ الفاقع الإيديولوجية ـ أقرب. لذلك لن نَحفِل بأمره، هنا، حين نتحدث عن الاستشراق، كما لم يَحْفِل بأمره مثقفو الحداثة العرب الذين خاضوا في

---

(٧) Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: Maspero, 1965), et Louis Althusser et Etienne Balibar, *Lire le Capital*, petite collection Maspero; 30 (Paris: Maspero, 1975).

(٨) انظر رأينا مفصّلًا في الإيديولوجيا وصلتها بالحاجات والمصالح في: عبد الإله بلقزيز، نقد الخطاب القومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠).

(٩) Gilbert Achcar, *Marxisme, orientalisme, cosmopolitisme* (Paris: Sindbad, Actes Sud, 2015).

(١٠) حتى وإن عُدَّ في جملة التاريخ التراجعي للاستشراق، أو اللحظة «الفكرية» المتردّية في ذلك التاريخ.

نقد الاستشراق. ومع تفاهة ما يكتب في الغرب اليوم، بل منذ السبعينيات، تحت عنوان «الدراسات الإسلامية»، فإنه يُطْلعنا على أنّ المحاولة الوحيدة التي خَطَتها الثقافة الغربية نحو فهم عوالم أخرى، غير غربية، والاقتراب منها وتفهُّمها تبوء بالفشل وتؤول إلى اضمحلال وزوال، لتخليَ المكان أمام خطاب النرجسية والتفوّق في تلك الثقافة!

*

هذا الكتاب، عن نقد الثقافة الغربية، هو الجزء الرابع والأخير من مشروع **العرب والحداثة**؛ الذي صدرت أجزاؤُهُ الثلاثة[11]، خلال الأعوام التسعة الماضية. الجزءُ هذا شديدُ الصّلة بسابقهِ (= **نقد التراث**) في الإشكالية؛ لأنهما معًا يتناولان الإشكالية عينَها في الوعي العربي (الأنا والآخر) من زاويتين مختلفتين في مادّة الدرس. وهو محاولة لقراءة ذلك الكمّ الهائل من الكتابات العربية المعاصرة التي دارت على مسائل النظرة/النظرات الغربية إلى التراث والثقافة والتاريخ في المجال العربي الإسلامي. ومَبادي الكتابات النقدية هذه منذ اللحظة النهضوية في الفكر العربي في نهايات القرن التاسع عشر؛ أي منذ بدأ الكتّاب العرب يتهجَّسون بسؤال التراث ويُفرِدون له مساحة في جدول التفكير والكتابة، غير أنّ الاندفاعة الكبرى، التي ستشهد عليها الكتابات تلك، إنما هي التي ستنطلق موجاتُها ـ في تعاقُب وانتظام لم يتوقفا ـ منذ حقبة ما بين الحربين حتى اليوم. وفي امتداد الحقبة المديدة من التفكير العربي في بعض إشكاليات الثقافة الغربية ـ ذات الصلة بالأنا العربية والإسلامية ـ التي يتناولها هذا الكتاب (وهي تستغرق، زمنيًا، قرنًا وربع القرن)، كانت النظرة العربية إلى الثقافة الغربية تنتقل من **السجال** إلى **الاعتراف** إلى **النقد** تبعًا لانتقالات الخطاب العربي نفسِه من لحظته الإصلاحية إلى النهضوية فالحداثية. وفي امتداد الانتقال إيّاه، كانت جَرْعَة النقد تزيدُ وتشتد من موقعٍ يريد الحداثةَ كونيةً إنسانية لا يختصّ بها صُقع من دون أصقاع العالم الأخرى، ولا تنفرد بها ثقافَةٌ من دون سواها.

اخترت في نقد العرب الثقافةَ الغربيةَ، في هذا الكتاب، قطاعًا بعينه من الثقافة تلك هو الاستشراق، لأسباب فصّلتُ فيها القول في هذه المقدمة كما في الكتاب. لكنّ أهمّها أن الاستشراق ـ وهو بالتعريف **خطاب غربي** ـ هو أكثر إنتاج في الفكر الأوروبي والغربي اتصالًا بنا، نحن العرب، وبمجتمعاتنا وثقافاتنا. ولعلّ ذلك، أيضًا، ما كان في أساس انهمام الكتّاب العرب به. ولذلك اعتبرتُه مقياسًا لعيار درجة التفاعل النقدي الحداثي العربي مع الثقافة الغربية؛ درجة الاتصال بها والانفصال عنها، التشبُّع بها والتحرّر من مطلقاتها. وقد اقتضاني ذلك توسعةَ الدائرة قليلًا لمطالعةِ وجوهٍ أخرى من نقد الحداثيين العرب للثقافة الغربية في غير تعبيرها الاستشراقي المتخصّص، وهو ما كرستُ له فصلين من القسم الأخير من الكتاب، قارئًا في نصوص اثنين من أظْهرِ نقاد المركزية الأوروبية والغربية في الفكر العربي المعاصر. ولم أتناول في الكتاب جميعَ مَن كتبوا في الاستشراق

(١١) وهي على التوالي: من الإصلاح إلى النهضة؛ من النهضة إلى الحداثة؛ نقد التراث، وقد صدرت جميعُها عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت.

من الحداثيين العرب وهُمْ كثر (خاصة منذ ستينيات القرن العشرين حتى اليوم)، وإنما اخترتُ منهم عيّنةً أحسبُها تمثيلية لاتجاهات الرأي في الموضوع. ومع ذلك، عليَّ أن أعترف بأننا سنظل في حاجة إلى كتابة تاريخ شامل للنظرة العربية إلى الاستشراق يستدمج مَن لم نتناولهم في الكتاب ـ لأسباب منهجية ـ مثلَ ألبرت حوراني، ومحسن مهدي، وحسن حنفي، وعزيز العظمة، وبنسالم حمّيش، ورضوان السيد، وسالم يفوت...، ممّن كتبوا في الموضوع كتابةً متخصّص، أو من تناولوه في مقالات متفرّقة مثل محمد عبد الهادي أبوريدة، ومؤنس حسين، ومحمد عزيز الحبابي، ومحمد الطالبي،وإحسان عبّاس، ومحمد عابد الجابري ... إلخ.

الكتاب هذا، بأجزائه الأربعة، كتابٌ في تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر، ولكن بمعنًى محدَّد؛ إنه ليس كتابًا في تاريخ الأفكار، وإنما في التاريخ النقدي للفكر، لذلك لم أسلك فيه مسلكًا تأريخيًا استعراضيًا، بل حرصت على أن أنهج فيه منهجًا استشكاليًا، تحليليًّا ـ نقديًّا؛ وأنا لذلك زعيمٌ بأنه يقدّم مطالعة نقدية أخرى لتاريخ الفكر غير ما ألفناه في دراسات ذلك التاريخ. ثم إنّ الكتاب لا يُؤرِّخ لكُلِّ الفكر بل لبعضِه؛ لإشكاليات بعينها فيه أحسبُها الإشكاليات الأساس. لكنه ـ قطعًا ـ يؤرّخ لخطاب الحداثة في الفكر العربي في تعبيراته التنظيرية والدراسية. قد يكون تأْريخًا جزئيًا، لكنه ضروري لنبدأ في ورشةٍ علمية جماعية لكتابة تارخ شامل للحداثة في الفكر العربي يتناول تعبيراتها في العلوم كافة (التاريخ، علم الاجتماع، علم الاقتصاد، علم السياسة، الفلسفة، الأنثروبولوجيا، اللسانيات...)، ويكتب حصيلتَها كتابةً تركيبية.

بقي أن نشير إلى أنّ أجزاء الكتاب الأربعة إذا كانت قد صدرت، تِباعًا، في بحر سنوات تسع بين العام ٢٠٠٧ والعام ٢٠١٦، فإنّ العمل عليها: قراءةً وإعدادَ مادّةٍ وكتابةً، استغرق من الزمن ستة عشر عامًا متواصلة (٢٠٠٠ ـ ٢٠١٦)، ولكن ـ أيضًا ـ جنبًا إلى جنب مع الاشتغال على أعمال أخرى بعضُها صدر وبعضُها الآخر لم يصدر بعد. وأعترف أنّ من حسن حظ هذا الكتاب والذي سبقه أنّ صلتي بموضوعهما لم تتعثر ـ كصلتي بموضوعات كثيرة بدأتها ولم أُنْهِها ـ وذلك لأن دروسي التي ألقيها في الجامعة، على طلبة قسم الماستر خاصةً، أبقت على صلتي بموضوعيْ الكتابيْن: التراث والاستشراق. ولطالباتي ولطلبتي عليَّ حقٌّ في أن أهديَ الكتاب، إليهُنّ وإليهم، بأجزائه الأربعة، مع التأميل في أن يكون منه بعضُ فائدةٍ لهم وللعموم.

عبد الإله بلقزيز

الرباط، ٢٥ أيلول/سبتمبر ٢٠١٦

القسم الأول

النهضويون العرب والاستشراق

الفصل الأول

من الانبهار إلى الحوار

تعرّف النهضويون والإصلاحيون العرب على الاستشراق في لحظة ازدهاره واندفاعته الكبرى، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وتفاعلوا معه أشكالًا مختلفةً من التفاعل؛ وتأثروا به واستلهموا مناهجه وطرائقَه في الدرس، وأسئلته وإشكالياته؛ وناظروهُ مدافعةً عن تراثهم انطلاقًا من مسلّماته، أو انتقدوه ووقفوا من كثيرٍ من أطروحاته موقف الاعتراض الصريح. وأيًّا تكن ظروفُ ذلك التفاعل، وكيفياتُه، ومستوياتُه العلميّة، فإنّ الذي لا مِرْية فيه أن الاستشراق مثّل، لهم، تحدّيًا فكريًا امتحن قدرةَ ثقافتهم على جبْه أسئلته، بمثل ما كان الاستعمار ـ أو التهديدُ به ـ تحدِّيًا سياسيًا امتحن مجتمعاتهم وقدرتَها على ردّه. وكما أن الأفكار الحديثة، الوافدة من المدنية الأوروبية في ركاب الاحتلال الأجنبي، داهمتْ مجالَهم الثقافي المغلَق على يقينياته التقليدية، وحرّكت آسِنَ مياهه، وقذفت بمعارف جديدة في فضاءات التفكير والتأليف عندهم...، كذلك داهمهم الاستشراق ـ بما هو جزء من تلك المعرفة الحديثة ـ وأحدث الهزّةَ في عقولهم ونفوسهم، ونبّههم لما كانوا عنه غافلين. الفارقُ أن الأفكار الوافدة الحديثة أنتجت سؤال الحداثة والآخر في وعيهم، فيما أنتج الاستشراق سؤال الأنا والهوية؛ وهُمَا معًا (الأنا والآخر) وجهان لإشكاليةٍ واحدة أسستِ الوعي النهضوي، ورسمت له ميادين حركته واشتغاله طوال أجيال ستة من كُتّابه ومفكّريه.

ما الذي عناهُ الاستشراق بالنسبة إلى النهضويين؟

عَنَى، ابتداءً، ظاهرةً تَحْمل على المفاجأة. مَوْطنُ المفاجأة والاستغراب في أنّ الأوروبيين يعرفون عن ثقافة العرب والمسلمين، وعن حضارتهم وتاريخهم، ما لا يعرفه العرب والمسلمون انفسُهم عن تلك الثقافة والحضارة والتاريخ! القرائن على ذلك، عند النهضويين، لا حصْر لها؛ حيازةُ الأوروبيين أُولاء مخطوطات عربية من الأدب والفلسفة والعلوم العقلية والعلوم الشرعية، مما

ليس في حوزة أبناء هذه الحضارة وأحفادها؛ امتلاكُهم لسان الضّاد وألسنة أخرى شرقية كُتبت بها علوم الإسلام ومعارفُه، كالفارسية والتركية مثلًا؛ ثم التأليف الغزير في أغراض كثيرة تتعلق بذينك التاريخ والثقافة...

وعَنَى، **ثانيًا**، الاقتدار الفائق في افتحاص النصوص، من طريق التدقيق في نسبتها إلى مَن نُسِبت إليهم، أو إثبات نسبتها إلى مؤلفين أسقط النُّسَّاخُ أسماءهم من المخطوطات المنسوخة أو أحجم مؤلفوها عن ذكر أسمائهم؛ وإتقان تصحيح أخطائها اللغوية (الناجمة من سوء النَّسْخ وجَهْل الناسخ) لتحسين قراءتها وتيسيرها؛ وإضاءة مضمونها بمعلومات ضافية عن الأحداث التي يشير إليها - أو لا يشير - مؤلفوها، وعن الفترة التي كُتبت فيها، والغاية من تأليفها، فضلًا عن معلومات عن مؤلِّف النصّ، وعصره، ومذهبه، وتآليفه، واستخدام عشرات المصادر التاريخية قصد التدقيق في أيّ جزئيةٍ صغيرة (من قبيل حدثٍ أو عامٍ أو لفظة...)، ممّا تستقيم بها شروط قراءةٍ صحيحة وسلسة للنصّ المخطوط.

وعنى، **ثالثًا**، الدراسة الرصينة والمحيطة بجوانب متعدّدة من تراث الإسلام، والمناهج الحديثة، المستخدمة في تلك الدراسة، وطرائقِ التحليل والاستنتاج واستخدام مادة البحث، والتاريخ المقارنِ للظاهرة المدروسة، ممّا بَدا كلّه حديثًا غيرَ مألوف عندهم. ولقد أقامت لهم دراساتُ المستشرقين دليلًا على امتلاك الآخرين أدواتٍ علميةً ناجعةً في البحث، من جهة، وعلى حسن إتقانهم استعمالَها، من جهة أخرى، من دون أن يكونوا موافقين - دائمًا - على أطروحاتهم أو على الاستنتاجات التي يبلُغونها في عملية البحث، ومن دون أن يأخذهم الانبهار بفتوحات المستشرقين العلمية إلى أن يذهلوا عنٍ مقاصدَ للأخيرين من بحوثهم؛ تتبيّن، أحيانًا، من غير حاجة إلى كثيرِ جَهْد لبيانها، وتتخفّى في أُخَر بحيث يدعوهم خفاؤها إلى التنقيب عن المطموس منها. وبالجملة، ألفى النهضويون أنفسهم أمام قطاع حيّ من المعرفة الأوروبية انتزع اعترافهم أكثر من غيره؛ لسببٍ معلوم هو شدّة اتّصاله بتاريخهم، الماضي والحاضر، وثقافتهم.

وعَنى، **رابعًا وأخيرًا**، مبعث شعورٍ واعتزاز بالذات الحضارية والثقافية العربية؛ فهاهُم الدارسون الغربيون لتراث الإسلام يُثبتون - لمجرّد دراستهم تاريخ الإسلام وثقافه - أنّ التراث ما زال حيًّا، بل - أكثر من ذلك - يكشفون عن كنوز فيه لم يكن أكثرُها معلومًا لدى العرب والمسلمين؛ من نصوصٍ نفيسة، ونظرياتٍ في العلم والفلسفة ما أدرك قيمتها الدارسون المسلمون قبلًا، بل وحتى من إفادات عن تراثٍ إسلامي مكتوب بلغاتِ أمم أخرى (مسلمة) وغيرِ معروف لدى أهل العربية...إلخ. وبقدر ما أشعرهم عملُ المستشرقين أولاء بتواضُع معارفهم لتراثهم - كعرب ومسلمين - أشعرهم بمقدارٍ من الزّهو كبير، ونمّى في نفوسهم الشعور بفكرة **الاستمرارية التاريخية** التي عليها أن تردم الفجوة بين الماضي المرجعي الذهبي لحضارتهم وحاضرهم المتهالك، من طريقِ ردم الفجوة مع المدنية الأوروبية؛ منظورًا إليها بوصفها وريثة مكتسبات الحضارة العربية الإسلامية.

هذه بعضٌ من المعاني التي عناها الاستشراق في الوعي النهضوي العربي. إنْ رُمْنا تلخيصَها نقول إنها، جميعَها، قرينةٌ على التفوُّق المعرفي والعلمي الأوروبي، والتسليم النهضوي بذلك التفوّق: جملةً، أو بإطلاق، وتخصيصًا في ميدان دراسات الإسلام. ولقد كان للتسليم بذلك التفوّق، أو قُل الاعتراف الموضوعي به، أن أقنع النهضويين بوجودِ ـ ووجوبِ ـ الحاجة إلى الإفادة من العمل العلمي للمستشرقين، والنَّهل من مكتسباته. وكان أن أفصح تأثيرُ الاستشراق في النهضويين عن نفسه في صورتين متلازمتين: مباشِرة وغير مباشرة. لنبدأ بالثانية.

سجلنا في كتابنا نقد التراث[1] أن سؤال التراث، في الوعي العربي المعاصر، تولَّد من عوامل متعدّدة ذكرنا في جملتها التأثير الذي كان لدراسات المستشرقين في أوساط النهضويين، وخاصةً لمناهجهم في البحث والدراسة؛ تلك التي أغرت كثيرين بالاقتداء أو المضاهاة أو الإفادة من الخِبْرات. على أن ميلاد اهتمامٍ فكريّ عربي بالبحث في التراث، منذ نهايات القرن التاسع عشر، لا يجد أسبابه في مجرّد التأثُّر بمَناهج المستشرقين وطرائقهم في قراءة النصوص وتحليلها، فحسب، وإنما يفسِّرُه ـ أيضًا ـ أن الاستشراق وفَّر لجمهور الدارسين العرب، آنئذ، المادة التي يمكن أن يُشْتَغَل عليها؛ فلقد حقق المستشرقون ونشروا حتى ذلك الحين ـ نعني في نهاية القرن التاسع عشر ـ عشرات النصوص والمخطوطات القديمة[2] من أمهات المصادر: في التاريخ، والسيرة، والتفسير، وعلم الكلام، والفقه وأصول الفقه، والتصوّف، والفلسفة، والعلوم، واللغة والنحو، ناهيك بالأدب من شعرٍ ونثر فني. والمحقَّق والمنشور من هذه النصوص كان مجهولًا أو في حكم المجهول، ومَن يعرفُ عنه من الكُتّاب النهضويين، يعرف عنه نُتَفًا، لا أكثر، مما يَرِد في بطون كتب تاريخ الفكر من معلومات عنه. هكذا وَجدتِ النخبةُ الثقافية النهضوية نفسَها أمام كمٍّ من المادة التاريخية والثقافية وفيرٍ، مُغْرٍ بالقراءة والدرس. وهذا هو المعنى المقصود بالقول إنَّ أثر الاستشراق في النهضويين أتى، في بعض وجوهه، في صورةٍ غير مباشرة، من طريق توفيره خِدمةً علميةً لمن يبتغون البحث في تراثهم من النهضويين. أما الأخيرون فما جحدوا سبْقَ المستشرقين، ولا أنكروا فضلهم في تعريفهم بتراثهم. فَعَلَ ذلك إصلاحيوهُم مثلما فعله ليبراليوهم بدرجات متفاوتة في الاعتراف.

أمّا التأثير المباشر للمستشرقين في النهضويين فتَحقَّق من طريقين: من طريق اطّلاع كثيرين منهم على بحوث المستشرقين في التراث العربي الإسلامي (رفاعة رافع الطهطاوي، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، محمد رشيد رضا، من التيار الإصلاحي وأحمد فارس الشدياق، بطرس البستاني، سليم البستاني، فرح أنْطُون، جرجي زيدان، من التيار الليبرالي)، وما كان لذلك الاطّلاع من كبيرِ أثرٍ في النهضويين أولاء؛ ثم من طريق التلمذة المباشرة للمستشرقين، خاصة بعد تأسيس

(١) عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، العرب والحداثة؛ ٣، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٦).

(٢) انظر دراستنا في الموضوع، في: عبد الإله بلقزيز، «التراث العربي الإسلامي في مرآة الاستشراق،» مجلة النهضة، العدد ١٠ (شتاء ـ ربيع ٢٠١٥)، ص ٤٧ ـ ٩٣.

الجامعة المصرية والتحاق عدد هائل من الباحثين المستشرقين بها للتدريس فيها[٣] (في أقسام التاريخ والفلسفة والأدب خاصة)، وتعرُّف الجيلين النهضويين الخامس والسادس (طه حسين، أحمد أمين، مصطفى عبد الرازق، إبراهيم مذكور، عثمان أمين، توفيق الطويل، عبد الرحمن بدوي، عبد الهادي أبو ريدة، زكي نجيب محمود، شوقي ضيف...) على أعمالهم العلمية. ولقد تعزّز تأثّر هؤلاء بأولائك حين استفاد بعضٌ منهم في استكمال دراساته في بعْثات علمية إلى أوروبا (فرنسا وبريطانيا خاصة). هكذا أصبح الاستشراق رافدًا من روافد فكرة النهضة في الوعي العربي، ومثالًا علميًا مرجعيًا في دراسات التراث عند النهضويين، حتى في الحالات التي لم يكن فيها الأخيرون يوافقون أساتذتهم المستشرقين في ما يذهبون إليه من استنتاجات وأحكام.

أوّلًا: صُوَر الصّلة بالاستشراق

من قناتيْن رئيستيْن وَلَجَ النهضويون العرب إلى الاتصال بالاستشراق؛ من قناة القراءة (قراءة نصوص المستشرقين)، ومن قناة التكوين الجامعي؛ حيث درس نهضويون كثر على مستشرقين (في الجامعات العربية كما في الجامعات الأوروبية)، وتأثروا بما كانوا يبُثّونه فيهم من أفكار أشكالًا من التأثُّر مختلفةً. ومن النافل القول إنّ تأثير هؤلاء في أولئك إنما كان ـ في الغالب ـ مزدوجًا: تأثيرًا في الرؤية والإشكاليات، وتأثيرًا في المنهج وطرائق النظر والتحليل. فأمّا في الرؤية والإشكاليات فبات على تلامذة المستشرقين من النهضويين أن يتلقّوا أسئلةً للتفكير جديدةً، في موروثهم التاريخي والثقافي، غيرَ تلك التي أَلِفُوها واعتادوا عليها أسئلةً وحيدةً ممكنة للتفكير، مما كانت تبثُّه دروس المدارس وتآليف المشايخ من حَمَلَة العلم التقليدي. وأمّا في المنهج فأُخِذوا، كثيرًا، بجاذبية الطرائق الحديثة التي يُقرأ بها تاريخُ الفكر والحضارة، وتُقرأ بها النصوص وتُحَلَّل، وفتحَ أمامهم الإلمامُ بها فرصًا هائلةً لمعرفةٍ أعمق وأشمل لذلك التاريخ. وسنعود إلى تفصيل ذلك، بعضَ الشيء، لاحقًا.

القراءةُ جامعٌ مشترك بين الذين درسوا على المستشرقين مباشرة في جامعات ـ وهم قلّة ـ وبين مَن لم يدرسوا عليهم مباشرةً ـ وهم الكثرة ـ وإن كان في جملتهم من تعرَّف على مستشرقين، خارج البيئات الجامعية، واتَّصل بهم وحاورهم أحيانًا. والقراءة جرت، في الأغلب، بلغات أخرى غير العربية (بالفرنسية والإنكليزية خاصة)، وتحديدًا في فترات الاتصال الأولي بنصوصهم بين ثلاثينيات القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين؛ فأعمال المستشرقين لم تكن، في ذلك الحين، قد أبصرت النور في لغة الضاد، وما كتبه الأخيرون بالعربية قليل جدًّا بحيث لا يكوِّن فكرةً دقيقة عن

(٣) في السيرة التي كتبها عبد الرحمن بدوي معلومات وفيرة عن أسماء المستشرقين الذين درَّسوا في الجامعة المصرية، والأثر الذي خلَّفوهُ في طلبتهم. انظر: عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي. ٢ مج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠). انظر له، أيضًا، معلومات عن ذلك متفرقة في: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ٢٠٠٣).

الاستشراق في البلاد العربية، آنذاك، متواضعًا حتى لا نقول هزيلًا ومُنحطًّا. ولما كانت الدراسات الإسلامية تقليدية وراكدة، كان لفعل القراءة ذاك أثرٌ أشبهُ بالأثر السحري، وفي جملته صدمةُ الاكتشاف الإيجابية، مع ما يقترن بها من قيم الاعتراف بالفضل. ويستطيع الدارس لهذه الحقبة ولآثار الاستشراق في وعي مثقفي النهضة، أن يقولَ ـ من دون إجحاف ـ إنّ فعل القراءة ذاك كان أشبه ما يكون بالتلقُّن: تلقُّن المادة العلمية عند تلميذٍ يعترف لأستاذه بالأستاذية. وهذه ملاحظة لا تَصْدُق، فحسب، على مَن عُدّوا متأثرين، فعلًا، بالمستشرقين، مثل الطهطاوي والتونسي والبستاني وفرح أنطُون وجرجي زيدان، بل هي ممّا يصْدُق ـ أيضًا ـ حتى على الذين خالفوا المستشرقين في الكثير ممّا كتبوه، مثل الأفغاني وعبده ورشيد رضا؛ إذْ إنّك واجد في ردود الأخيرين على المستشرقين بصمات تأثيرات هؤلاء فيهم.

يَرتفع معدّل التأثُّر بأفكار المستشرقين عند مَن درسوا عليهم في الجامعات، وأنجزوا أطروحات تحت إشرافهم، في السنوات التي كان فيها لهؤلاء المستشرقين كبيرُ حضورٍ في الحياة الدراسية في جامعات مثل جامعة الملك فؤاد الأوّل (= الجامعة المصرية). وإذا أخذنا في الحسبان أنّ جمهرةً من كبار هؤلاء المستشرقين درّست في الجامعة[٤]، وكوّنت جِيليْن من الباحثين النهضويين، خاصة في سنوات الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين، يمكننا أن نقدِّر ـ حينها ـ إلى أيّ حدٍّ كان لهؤلاء أثرٌ في تكوُّن هواجس البحث لدى تلامذتهم، وفي التدرُّب على مناهجه وأدواته وإشكالياته. والحقُّ أنه يكفي المرء منّا أن يعود إلى تآليف النهضويين العرب من الجيل الرابع[٥]بين العشرينيات والخمسينيات من القرن العشرين، وتآليف مَن تبعهم من الجيل الخامس[٦]، بين أربعينيات وسبعينيات القرنِ عينِه، ليقف على وجوهٍ مختلفة من ذلك الأثر الذي تولّد من تلمذتهم المباشرة لهؤلاء المستشرقين.

على أنّ وجهًا آخر من وجوه تأثير هؤلاء في النهضويين ينبغي أن يُلْحَظ ويُنْتَبَه إلى دلالته، ونعني به إقدام عدد كبير من الدارسين العرب على ترجمة بعض كتب أساتذتهم المستشرقين،

(٤) أورد عبد الرحمن بدوي أسماء هؤلاء وفي جملتهم المستشرق الإيطالي سانتالا؛ الذي درّس في العام ١٩١٠، ونَلينُّو؛ الذي درّس في فترتين (١٩٠٩ ـ ١٩١٣ و١٩٢٨ ـ ١٩٣٣)، والمستشرق الفرنسي لوي ماسينيون (١٩١٠ ـ ١٩١٤)، والمستشرق البلجيكي أرمند آبل؛ الذي درّس بين العامين (١٩٢٥ ـ ١٩٢٨)، والإنكليزي أرنولد توماس ووكر (١٩٢٩ ـ ١٩٣٠)، والإنكليزي آرثر آربري (١٩٣٢ ـ ١٩٣٤)، وبول كراوس (١٩٣٦ ـ ١٩٤٤)، ناهيك بمستشرقين كبار آخرين مثل لالاند. انظر: بدوي، **موسوعة المستشرقين**.

(٥) إنّ كتبًا مثل: **في الشعر الجاهلي** لطه حسين (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٦)، و**تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** لمصطفى عبد الرازق، تقديم محمد حلمي عبد الوهاب (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ مكتبة الإسكندرية؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠١١)، وثلاثية أحمد أمين: **فجر الإسلام**، و**ضحى الإسلام**، و**ظهر الإسلام** (دار الكتاب العربي) تقدّم مثالًا لتلك التآليف التي تبدّت فيها بصمات أفكار المستشرقين ومناهجهم.

(٦) نفكّر، تحديدًا، في كتابات عبد الرحمن بدوي، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، وشوقي ضيف، ومحمد عزيز الحبابي من المغرب.

أو كتب مستشرقين آخرين غيرهم إلى اللسان العربي في مجال الدراسات الإسلامية[7]، وفي غيرها من المجالات الدراسية الأخرى. ولتلك الترجمات النهضوية لكتب المستشرقين أكثر من دلالة: اكتساب اللغة العلمية ومفاهيمها في لغات عالمية، مثل الفرنسية والألمانية والإنكليزية، واكتساب القدرة على تطويعها وعلى تطوير قابلية اللغة العربية للتعبير عنها أو لاشتقاق مفاهيم مرادفة تفيد معناها؛ الاهتجاس بميدان الدراسات الإسلامية وأسئلته الفكرية والمنهجية؛ الاعتراف لمساهمات المستشرقين العلمية بقيمتها وبالحاجة إليها؛ و ـ الأهمّ من ذلك كلّه ـ التسليم بأنّ في تلك المساهمات ما يبتغي النهضويون قوله، لكنهم يُؤْثرون قولَه بالوساطة: من طريق نصوص المستشرقين، حتى وإنْ جرّبوا أن يحفظوا لأنفسهم مسافةً مع ذلك المَقُول الاستشراقي لئلّا يُحْسَب عليهم، أو يتحمّلوا أوزارهُ إنِ اصطدم بعقائد المجتمع. هكذا نتأدّى إلى القول إنّ ترجمة أعمال المستشرقين إلى اللسان العربي تقع في قلب ما أسميناهُ بالتلمذة؛ سواء في صورتها المباشرة، عبر الدراسة الجامعية، أو في صورتها غير المباشرة عبر القراءة.

تحدثنا، في مستهل هذا العنوان، عن تأثيرات الاستشراق في النهضويين في الرؤية والاشكاليات، كما في المناهج ووسائل البحث، وسنحدّد هنا ما قصدنا إليه. استفاد النهضويون من نظرة المستشرقين إلى الموضوعات التي يبحثون فيها، ومن الإشكاليات التي يفكّرون فيها. وهكذا لم يعد الموروث الثقافي والديني، العربي ـ الإسلامي، موضوعًا للاستعادة والتكرار والاقتباس، على مثال ما كان مألوفًا وسائدًا، وإنما أصبح مادةً للتفكير، للمساءلة، للتدقيق في الفائدة المنتظَرة من الفحوى والمضمون، لتقدير نوع العلاقة المقبولة أو المرغوب فيها بذلك الموروث في الحاضر. لم تنضج هذه الرؤية وتخرج دفعةً واحدة، وإنما تطورت في سياقٍ تراكمي إلى أنِ «اكتملت» ملامحُ تشكُلها في النصف الأوّل من القرن العشرين. في البداية، مثلًا، انتبه النهضويون إلى مسائل محدَّدة ومحدودة في التراث (فكرة العقل عند محمد عبده أو التمدن عند جرجي زيدان مثلًا)، وإلى لحظات فكرية محدّدة (الشاطبي وفكرة المقاصد عند عبده، ابن رشد عند فرح أنطون، وابن خلدون عند طه حسين مثلًا)، ولكن لم تنصرم سنوات العشرينيات من القرن العشرين حتى بدأت الإشكاليات تتسع نطاقًا، وتترابط حلقات،

(٧) الأمثلة على تلك الترجمات عديدة، ولكن نشير ـ انتقاءً ـ إلى عيّنةٍ تمثيلية منها: ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة كتاب، وجهة الإسلام، لجماعة من المؤلفين هم: هـ. غب، ولوي ماسينيون، ولفتنات كولونل فرار، وكاميغايمر، وك. ك. برج. رَاجَعَ الترجمة: هـ. غب، ونُشِرت، في طبعتها الأولى، في المطبعة الإسلامية في القاهرة في العام ١٩٣٤. وتوجد طبعة حديثة لها في (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٨)؛ دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٨)؛ آدم ميتز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** (القاهرة: هيئة الترجمة والتأليف والنشر، ١٩٤٠)؛ س. بينيس، **مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود**، ترجمه عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦)، ويوليوس فلهوزن، **تاريخ الدولة العربية: من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: المركز القومي للترجمة. ٢٠٠٩).

لِتُوَلِّد مقاربات في جدليات القديم والحديث، عند طه حسين مثلًا[٨]، وفي منطق تطوّر الفكر والثقافة في النطاق الحضاري، عند أحمد أمين مثلًا[٩]، وفي الصلة بن العقل الفلسفي والعقل الديني (أصول الفقه، الكلام)، كما عند مصطفى عبد الرّازق مثلًا[١٠]، وفي الصلة بين الفلسفة والتصوّف، ثم بين الوجودية والتصوّف، كما عند عبد الرحمن بدوي مثلًا[١١]. وكان واضحًا لكلّ دارس متمرّس أنّ بصمات المستشرقين واضحةٌ آثارُها في نوع الموضوعات التي يبحث فيها تلامذتُهم النهضويون، وفي نوع الرؤية إلى الموروث الثقافي والديني والحضاري، وإلى تاريخ العرب والإسلام[١٢].

اتّسعت رؤية النهضويين إلى التراث، بتأثيرِ غيرِ مباشر من المستشرقين، حين بدأوا التفكير في علاقتهم به، أو قل ـ للدقة ـ في نوع العلاقة التي ينبغي لهم أن ينسجوها به. كان هؤلاء، في المعظم منهم، ليبراليين يعيشون تحت تأثير تيارات الفكر الحديث ويتفاعلون معها التفاعُل الإيجابي، لكنهم كانوا يعيشون في مجتمعات عربية ما زالت الثقافة الدينية ـ الإسلامية خاصة ـ ثقافة سائدةً فيها. وبعضُهم تلقّى تكوينًا دينيًا عتيقًا، قبل تكوينه الحديث (أحمد لطفي السيد، مصطفى عبد الرّازق، طه حسين، محمد حسين هيكل، أحمد أمين...)؛ ولذلك شغلهم سؤال العلاقة بالتراث: كيف يؤسّسون رؤيةً إليه، ولأيّ غايةٍ أو هدف. وفي هذا، نستطيع أن نقول ـ اختصارًا ـ إنّ جوابهم عن السؤال أتى في صورةِ تأليفٍ نهضوي ليبرالي عن التراث، أو في صورة رؤية نهضوية ليبرالية إليه. وعندي أنّ مثل هذه الرؤية ما كانت لتتبلور إلّا بأثر من المستشرقين، و ـ أحيانًا ـ بدافع تصحيح بعض فرضيات هؤلاء في دراسة التراث.

هذا على صعيد الرؤية، أمّا على صعيد المنهج ووسائل البحث فمعدّل التأثير بدا أعلى، بالنظر إلى الفارق العلمي الشاسع بين المناهج المستخدمة في دراسات المستشرقين، وتلك المألوفة عند العرب والمسلمين مما توارثوه من أزمنة سابقة. لم يعرف الأخيرون من طرائق الدرس وأساليبه غير طريقة الاستعراض مقترنًا بالتلخيص والشرح. وهي طريقة لم يكتسبوها من المدارس، التي تكوّنوا فيها، بحسبانها طريقة التلقين السائدة في مراحل التكوين كافة، وإنما اكتسبوها ـ أيضًا ـ من قراءاتهم مؤلفات القدماء: التي لم تكن، من جهتها، تخرج عن خط هذه الطريقة، خاصة الكتب التاريخية،

---

(٨) طه حسين، «حديث الأربعاء،» في: المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٢).

(٩) في ثلاثيته: فجر الإسلام، ضحى الإسلام، ظهر الإسلام.

(١٠) عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية.

(١١) انظر لعبد الرحمن بدوي في هذا كتبه عن التصوف.

(١٢) في علم التاريخ، مثلًا، سنلحظ الفارق بين رؤية مؤرّخ تقليدي مثل عبد الرحمن الجبرتي (مصر)، وأحمد بن أبي الضياف (تونس)، وأحمد بن خالد الناصري (المغرب)، من القرن التاسع عشر، ومؤرخ حديث ـ متأثر بالدراسات الاستشراقية ـ مثل جواد علي، أو عبد العزيز الدوري (من العراق)، أو قسطنطين زريق (من سورية)، أو نقولا زيادة (من فلسطين)...

أي كتب تاريخ الفكر (تاريخ الفقه وأصوله، تاريخ الكلام، تاريخ التفسير، تاريخ الحديث...)، فكان المألوف عندهم أن يتعرفوا إلى مادة تراثية ما من خلال رواية تاريخية، غالبًا من موقع الراوي المنحاز، مذهبيًا أو فكريًا، لما يرويه والمعارِض لآراء مذاهب أخرى في الكلام أو الأصول... إلخ؛ كما كان المألوف عندهم، حين يكتبون، أن يقلّدوا طرائق الأقدمين في الكتابة: في العرض، والشرح، والدحض، والاستنتاج...

حين شرعوا في قراءة أعمال المستشرقين، أو درسوا عليهم في الجامعات، العربية والأجنبية، تعرّفوا على مناهج جديدة في الدراسة والبحث لم يمكنهم معرفتها إلّا من طريق الاستشراق، لأن برامج التكوين في المدارس - التي تعلموا فيها - لم تكن تُفْرِد في مقرَّراتها حصصًا لتدريس المناهج: مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، في ذلك الحين، ناهيك بأن هذه المناهج كانت ما تزال حديثة العهد حتى في أوروبا القرن التاسع عشر (وبداية العشرين). لقد بدت لهم نصوص المستشرقين متحفًا متنوعًا من المناهج: المنهج التاريخي، ومنهج النقد التاريخي، والتاريخي المقارِن، والفيلولوجي، والتأويلي الحديث، ومنهج اللغويات المقارن... إلخ. غير أنّ أكثر ما أثَّر فيهم (هو) المنهج السائد في الدراسات الاستشراقية، الذي يستفيد من المناهج الأخرى - بدرجات متفاوتة - ويجمعها فيه، أعني: المنهج الفيلولوجي (= الفقهلغوي)، الذي كانت جاذبيته عالية في ذلك الحين، وظلت كذلك إلى منتصف القرن العشرين، وفَتَحَ أمام وعيهم التراثَ آفاقًا للدرس غير مطروقة. ولدينا الكثير من القرائن على تأثُّر النهضويين العرب بهذا المنهج مما كتبه كثير منه: فرح أنطون عن ابن رشد، وجرجي زيدان عن التمدن، وطه حسين عن الشعر الجاهلي، ومصطفى عبد الرّازق عن الفلسفة الإسلامية، وأحمد أمين عن تطور الفكر في تاريخ الإسلام. على أن الذي ذهب به تأثُّرُهُ بهذا المنهج إلى مضاهاة كبار المستشرقين في استخدامه، في التحقيق وفي الدراسة، هو عبد الرحمن بدوي.

*

ستمر علاقة النهضويين بالاستشراق بمحطتين متزامنتين: واحدة انبهارية، والثانية نقدية. لن تعقب الثانية الأولى لأنها كانت قد بدأت حتى قبل أن تتمكن مشاعر الانبهار بالاستشراق من نهضويين كثر. كما أن المحطة الانبهارية لم تستنفد نفسَها فتُخلي المكان لمحطةٍ نقدية، بل استمرت ظواهرها بيّنةً في التأليف النهضوي؛ وآيُ ذلك كتابات عبد الرحمن بدوي وترجماته للمستشرقين. والمحطتان معًا تعبيرًا عن شكلين من الصّلة النهضوية بالاستشراق ليسا، بالضرورة، متعارضين. لكنهما، ورغم ما بينهما من اختلاف في نوع استقبال النصّ الاستشراقي، يشهدان لذلك النصّ بما كان له من كبيرِ تأثير في ثلاثة أجيال من النهضويين العرب.

ثانيًا: الانبهار بالاستشراق ـ التلمذة واستبطان المسلَّمات

تنتمي نزعة الانبهار بالاستشراق، في بعض الفكر العربي المعاصر، إلى نزعة عامة هي الانبهار بالفكر الأوروبي الحديث؛ وقد تولّدت ـ مثلما مرَّ معنا بيانه ـ[13] في امتداد الاصطدام بالمدينة الحديثة ومنتوجها الفكري، وما ألقاه الاطلاع العربي على ذلك المنتوج من تأثيرات عميقة في بعض بيئات الثقافة والفكر العربية، وخاصة في البيئة التي عُرِفت باسم الليبرالية. الانبهار بالاستشراق، من هذا الوجه العامّ، انبهار بعقل غربي ذي سمات في طريقة التفكير وفي استخدام أدوات البحث باعثةٍ على قدرٍ من الجاذبية وتوليد مشاعر الإعجاب؛ إذ ليس الاستشراق، هنا، أكثر من حيّزٍ من التأليف يتجسد فيه ذلك الفكر، وذلك العقل، وتلك الأدوات. ومع ذلك، لم يمسّ الانبهار ذاك (بالاستشراق) سوى تلك الشريحة من الكُتَّاب والمثقفين النهضويين الذين عنوا بسؤال الموروث وبمجال الدراسات العربية الإسلامية: قراءةً وتأليفًا، فيما هو لم يمسّ آخرين ظلت هواجسهم الفكرية بمنأًى عن التراث العربي الإسلامي[14]؛ سواء كسؤال للتفكير، أو كمادة قابلة للقراءة أو تغري بالقراءة، أو كميدان للبحث والدرس عند العرب والأوروبيين.

ترجم الانبهارُ ذاك نفسه في صورةِ تَلمذةٍ ثقافية تامّة للمستشرقين. ونحن لا نعني بالتلمذة، هنا، ما عنيناهُ بها في الفقرة السابقة من معنًى مدرسي (جامعي) أو قِرَائي، حيث النهضويون تلامذة للمستشرقين مباشرة (تلمذةً مؤسَّسيَّة)، أو من طريقِ غيرِ مباشر (تلمذةً نصّية)، وإنما نقصد بها إلى القول إنّ النهضويين تصرّفوا مع نصوص المستشرقين تصرُّف التلميذ المتعلم مع المادة التي يقدّمها له أستاذُهُ. في علاقة التلمذة هذه يستبطن النهضويُّ أفكار المستشرق بوصفها إمّا مسلّمات فكرية لا مجال لوضعها موضع تساؤل أو مراجعة، أو بوصفها الأطر المعرفية الوحيدة الممكن الانطلاق منها للتفكير في الموضوع. في الحالة الأولى، حيث يقع استبطان المسلمات، تصبح وظيفة النهضوي إعادة إنتاج (وإعادة عرض) المادة المعرفية التي يقدّمها الاستشراق عن موضوعه. يصبح التأليف أشبه ما يكون بتلخيص تلك المادة وعرضها من جديد، بصورة ميسَّرة، لأوسع قرّاء العربية. وقد تتخذ الوظيفةُ عينُها شكلًا آخر، أشرنا إليه قبْلًا، هو عرض نصّ المستشرق كاملًا، من دون تصرُّف، من خلال ترجمته. ومع أنه ما كلُّ ترجمةٍ لنصٍّ تُفْصِح عن تبنّي المترجم، حُكْمًا، لِما تَرْجَمَهُ، إلّا أنّ نصوص المستشرقين يظل لها وضعٌ خاصّ ناجم عمّا تنطوي عليه من قدرٍ ـ يتفاوت ـ من الحساسية، بحيث يكون في الإقدام على ترجمتها وازع داخلي إلى توطين رؤيةٍ أو فكرةٍ قد لا تتحمّلها الحساسية العامّة، ممّا يُلجِئ مَن يتبناها إلى نشرها على لسان صاحبها ومسؤوليته تخفيفًا للتبعة. أمّا في الحالة الثانية، التي يتصرف فيها النهضوي مع أفكار المستشرق بما

---

(١٣) عبد الإله بلقزيز، من الإصلاح إلى النهضة، العرب والحداثة؛ ١، ط ٢، مزيدة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤).

(١٤) شبلي الشميّل أو سلامة موسى مثال لهؤلاء.

هي المحدّدات العامّة لأطر التفكير، فيظل له هامشُ حريةٍ أوسعُ من نظيرهِ الأول، ويتفادى السقوط في مطبّ الاستنساخ والتكرار، وإنْ ظلّ في فعله أثرٌ واضح من الانبهار.

سنمثّل لنزعة الانبهار، في صورتها الأولى الاستبطانية والمماهاتية، ببعض كتابات فرح أنطون، وللنزعة عينها، في صورتها الثانية كتفكير من داخل الأطر المرجعية والمنهجية للاستشراق، ببعض كتابات جرجي زيدان وطه حسين، ولكن من دون الذهاب في هذا التمييز إلى القول إنّ حدًا فاصلًا قاطعًا يقوم بينهما، أو إنّ الأمر فيهما يتعلق بنزعتين مختلفتين.

في كتابه ابن رشد وفلسفته[١٥]، الذي كتبه في العام ١٩٠٣ ونشره حلقات متسلسلة في مجلته «الجامعة»، يحذو فرح أنطون حذو إرنست رينان في قراءة الأخير ابن رشد، في كتابه الذي أنجزه عنه كأطروحة جامعية وصدر بعنوان ابن رشد والرشدية[١٦]. من المعروف للدارسين أنّ فرح أنطون لم يعد في دراسته إلى أيِّ نصٍّ عربي أصلي من نصوص ابن رشد، لأنها كانت مفقودة في زمنه، ولا يوجد منها إلّا النذر القليل في المكتبة الخديوية الكبرى في القاهرة. ولذلك اعتمد، كليةً، على كتاب رينان[١٧] الذي ذاع صيته في أوروبا، كواحد من أرفع الدراسات العلمية التي استخدمت المنهج الفيلولوجي، ناقلًا الاقتباسات الفرنسية لنصوص ابن رشد (التي نقلها رينان، بدوره، عن الترجمات اللاتينية والعبرية المتوفرة في منتصف القرن التاسع عشر). ولم تكن مشكلة فرح أنطون أنه استعاض عن نصوص ابن رشد بالمقتَبَسات المترجَمة، وبالشروح التي يقدّمها رينان لأفكار فيلسوف قرطبة، بل كانت في أنه وجد نفسه تحت تأثير تأويل رينان للمتن الرشدي، وقراءته صلتَه بفلسفة أرسطو، وصلة الفلسفة العربية، إجمالًا، بالفلسفة الإغريقية. ومن يعود إلى الكتابين معًا ـ كتاب رينان وكتاب أنطون ـ ويضاهي بينهما، يقف على عِظَم تأثّر النهضوي بالمستشرق في أسلوب العرض، وتأويل النص، وفي الاستنتاجات والأحكام. لقد كان رينان بالنسبة إليه «عالـمًا عظيمًا وفيلسوفًا كبيرًا» عُرف «بإنصافه ونزاهته»، بل و«براءته من وصمة التعصب»[١٨]، فلا عجب إنْ كان تماهى معه وفيه التماهي الكامل، فتحوَّل كتابه عن ابن رشد نسخة مصغَّرةً من كتاب رينان.

يمكن المرء أن يلتمس العذر لفرح أنطون في استبطانه الكلي لأطروحات رينان حول ابن رشد والفلسفة العربية؛ فمعارف النهضوي لفيلسوف الأندلس وفلسفة العرب والمسلمين محدودةٌ، في ذلك الإبان، لعُسْر الحصول على مصادرها، والاضطرار للاكتفاء، في التعرف عليها، بكتابات الدارسين الأوروبيين المتخصصين؛ ومعارف المستشرقين ومناهجُهم متفوقة، بحيث لا سبيل إلى مضارعتها، ولا إلى الإفلات من قبضة جاذبيتها...، ولكن الذي لا يُعْذَر فيه (فرح أنطون) هو سقوطُه

(١٥) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، قدّم له طيب تيزيني، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧).

(١٦) Ernest Renan, «Averoes et l'Averoïsme,» dans: *Œuvres complètes de Ernest Renan* (Paris: Calman-Levy, 1947), tome 3, pp. 9-363.

(١٧) يشير فرح أنطون إلى ذلك في جوابه الأول في «الجامعة» على ردّ الشيخ محمد عبده على كتابه. انظر: أنطون، المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

في فِخاخ الأطروحات العرقية العنصرية لإرنست رينان تجاه العرب والفلسفة العربية، واستسهاله تردادها وكأنها يقينيات! لنقرأ له، مثلًا، هذه الجملة التي أردها في معرض بيانه الأسباب التي تفسر انتصار الأفكار الرشدية، في أوروبا القرن الرابع عشر، وانتشارها. يقول[١٩] إنّ: «**النسل الهندي - الأوروبي**، الذي تألفت منه أمم أوروبا، نسل **ذو مزية على باقي الشعوب** من حيث حبّ الفلسفة والعلم...»؛ وواضح أن مفردات القول (نسل أو عرق، المزية المتفردة أو التفوّق) مفردات تتردد في كتابات رينان، وتنضح بالعنصرية، مثلما هو واضح أنّ عليها مدار أحكام رينان القاسية في حقّ الفلسفة العربية. وبكلمة، يقدّم هذا الضرب من التلمذة، ومن الانبهار الكلّي بالاستشراق، وإضمار مسلّماته وعيًا، والإفصاح عنها تأليفًا، شكلًا من العلاقة الاتّباعية والسلبية التي أقامها بعضٌ من النهضويين العرب بالاستشراق.

*

من النهضويين العرب من تأثّر بالاستشراق، وفكّر وكتب من داخل الأطر والرؤى والإشكاليات الاستشراقية، من دون أن يذهب بعيدًا في ترديد أفكار المستشرقين ومسلّماتهم، ولكن - أيضًا - من دون أن يفتح حوارًا نقديًا مع الكثير من تلك الأفكار. إنّ تأثير مستشرقين كثر، مثل آدم ميتز، ويوليوس فلهوزن، وإغنتس غولدتسيهر، وكارل بروكلمان، وغوستاف لوبون[٢٠]، كان كبيرًا على النهضويين في الرؤية والمنهج - مثلما أومأنا إلى ذلك - ويمكن تحسُّسه من نوع الإشكاليات التي كان يخوض فيها بعضهم تأليفًا، وطريقة تناولهم تلك الإشكاليات. يمكننا أن نسوق، في المعرض هذا، أمثلة لذلك التأثير من أعمال بعض النهضويين.

لو أخذنا كتابًا مثل **تاريخ التمدن الإسلامي**[٢١] لجرجي زيدان، وقد صدر في العام ١٩١١، لعثرنا على بصمات أفكار الاستشراق فيه؛ من اختيار موضوعة الكتاب (= التمدّن)؛ إلى طريقة التصنيف والعرض؛ إلى النزعة التاريخية التطورية في النظر إلى تاريخ الإسلام؛ إلى مفهوم الحضارة والمدنية التي يتردّد في الكتاب؛ إلى الجمع بين التراث المادي والتراث الثقافي في النظر إلى وجوه التمدّن، إلى المنهج التاريخي التصنيفي المتحرّر من قيود السرد الأخباري الكلاسيكي... إلخ. صحيح أن بعض بصمات ابن خلدون حاضرة في الكتاب، وفي طريقة التصنيف للعلوم أو للفنون أو للصنائع، لكنها حاضرة في نسيجٍ جديد يحتل فيه الأثر الاستشراقي مكانًا. ولعلّ هذا الانفتاح من زيدان على كتابات المستشرقين وطرائقهم في الدرس، ورؤيتهم إلى حضارة الإسلام ومركزية الدين فيها، هو ما دفع بعضهم، مثل غولدتسيهر وغيره، إلى تقريظ الكتاب في نصوص أثبتها زيدان فيه؛ فلقد كانوا - بمعنى ما - يعثرون فيه على دليل بأنّ قراءاتهم لتراث الإسلام تنجب جيلًا من الباحثين العرب يتقفّى آثارهم، وعلى أنّ ما كتبوه ونشروه في الموضوع لم يكن من قبيل النظرة

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٥٧ (التشديد من عندي).

(٢٠) ترجم له عادل زعيتر، مثلًا، اثني عشر مؤلّفًا إلى العربية.

(٢١) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ٥ ج في ٢ مج (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٩٧).

البرّانية إلى حضارةٍ أخرى، وثقافةٍ أخرى، بدليل أنّ أبناء تلك الثقافة (الأخرى) يشهدون لتلك النظرة بالموضوعية. ولكن التقريظ ذاك هو، أيضًا، شهادة من كبار المستشرقين في حق جرجي زيدان، تقول إنّ ميدان الدراسات الإسلاميات يولَد، ولادةً ثانية، من داخل المجتمعات العربية وثقافتها، وبيد مفكّريها وباحثيها، وأنّ قلمًا لامعًا يخُطُّ صفحات من سِفرٍ دشّنه المستشرقون، فيكتب عن تاريخه مقتديًا برؤاهُم ومناهجهم، بل هو يكتب ذلك التاريخ (= التاريخ الشامل[٢٢]) بنَفَس شمولي وتركيبي؛ يجتمع فيه التاريخ، وتاريخ الفكر والحضارة، والتاريخ الثقافي ـ الاجتماعي، أي ميادين المعرفة التي أتقن المستشرقون الجمع بينها، كما بين المناهج، في الدراسة الواحدة عن ذلك التاريخ.

على مثال جرجي زيدان، في تحرُّكِ منتوجه داخل أطر المعرفة الاستشراقية، كان فكر أحمد أمين ومنتوجه يدور في نطاق الأطر عينِها، حين ألّف كتابه العمدة في تاريخ الثقافة والفكر[٢٣] في عالم الإسلام الكلاسيكي. هو، مثل جرجي زيدان، لا يصرّح كثيرًا بمصادره، ولا يحيل إلى دراسات المستشرقين إلّا في النادر، غير أن حضور رؤاهم وإشكالياتهم في فكره كبيرة، وما كان لها إلّا أن تكون كبيرة في زمنه (بين العشرينيات والخمسينيات من القرن العشرين الماضي)، حيث الاستشراق ما زال مصدرًا رئيسًا للمعرفة عن الإسلام، وحيث مصادر التراث المتوفرة محقَّقَة من المستشرقين، وقراءةُ النهضويين لها موجَّهة بتأويلات المحقِّقين للنصوص وظروفها. وعلى مثال حضور الرؤى والإشكاليات تلك، تحضر في عمل أحمد أمين أصداء مناهج البحث والدرس السائدة في أعمال المستشرقين، بما فيها من جِدٍّ في البحث (= الفيلولوجي) عن أصول الأفكار في الإسلام الثقافي والفكري، ومصادرها الفارسية والهندية واليونانية، وإن هو نجح، أحيانًا، في التفلُّت من شرانق ذلك المنهج بالتشديد على سياقات المعنى الجديد الذي تؤديه حين تدخل في بنية الإسلام. من أقوى الأمثلة الدالة على تحرُّك تفكير أحمد أمين داخل الأطر المرجعية للاستشراق إلحاحُه على مسألتين، لهُمَا في تراث الاستشراق مكانٌ كبير، هما: فكرة **التطور الصاعد**، ثم **مرجعية القرن الرابع الهجري** (= العاشر الميلادي) في تاريخ الثقافة والحضارة في الإسلام.

تُفصِح فكرة التطور الصاعد عن نفسها في طريقة عرض مادّة الكتاب والتأريخ لأطوار تطوّرها؛ فالأفكار والتيارات، التي يؤرخ لها، تتطور من طورٍ جنيني إلى طور النضوج والاكتمال، قاطعةً ذلك الشوط الصاعد الاستمراري حيث اللاحق منها أعلى مكانًا من السابق. وحتى هندسة الكتاب تجسّد فكرة التطور من «فجر الإسلام» إلى «ظهر الإسلام». مرورًا بـ«ضُحاه»، ليُطِلّ من خلال كلّ طورٍ على العلوم الشرعية والعقلية والآداب جميعها فيه، مستخلصًا سماتها العامة في كلّ واحد من الأطوار الثلاثة. وغنيّ عن البيان أن هذه النظرة التطورية كانت سائدة في نطاق التطورانية أو الفلسفة التطورية، في القرن التاسع عشر، وتأثرت بها المدارس التاريخية، ومنها تسرَّب أثرُها إلى الاستشراق

---

(٢٢) انظر تحليلنا للتاريخ الثقافي الشامل، عند جرجي زيدان، في: بلقزيز، نقد التراث.
(٢٣) أحمد أمين، فجر الإسلام، ضحى الإسلام، ظهر الإسلام.

الذي منه تشرَّبها أحمد أمين. إنها حاضرة في كتابات مستشرقي النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل العشرين؛ نجدها عند فلهوزن في التاريخ، كما نجدها عند غولدتسيهر في دراسات التفسير والكلام، كما نجدها عند دي بور في دراسة تاريخ الفلسفة، وعند كارا دو فو في دراسته مفكّري الإسلام.

في عمل أحمد أمين على تاريخ الفكر والثقافة تشديدٌ على لحظة تطوُّرٍ نموذجية ومرجعية هي القرن الرابع الهجري. وهو تشديدٌ يَرُدُّ، في ما رأى رضوان السيد[٢٤] بحقّ، إلى أثر هذه الفكرة، التي ألحّ عليها آدم ميتز[٢٥]، في كتابات النهضويين. نحن نجد على ذلك شواهد عدّة من: **تاريخ التمدّن الإسلامي** لجرجي زيدان، الـمومأ إليه سابقًا، إلى **حديث الأربعاء**[٢٦] لطه حسين؛ حيث الشعر والنثر يبلغان ذراهما في ذلك القرن، في قراءة حسين لهما، إلى العناية بالتاريخ الاقتصادي للقرن الرابع الهجري عند عبد العزيز الدوري[٢٧]، إلى غير هذه من النصوص. غير أن أَظْهَرَ تعبيرٍ عن فكرة مرجعية القرن الرابع الهجري ونموذجيته إنما يكمَن في ثلاثية أحمد أمين عن تاريخ الفكر. على أنّ الأمانة تقتضينا القول إنه حاول أن يتحرر من قيْد هذه المرجعية على البحث العلمي، في مناسبات عدّة، وخاصة حينما كان يتناول بالدرس تاريخ الفكر والثقافة في الأندلس؛ في لحظات تاريخية لاحقة، في الزمان، على لحظة القرن الرابع الهجري. وهو في هذا كان ينحاز إلى الحقيقة التاريخية، نسبيًّا، أكثر مما انحاز إلى أطروحة استشراقية ذات نفوذ، وإن لم يَحِد عنها بشكل تام.

يمكننا التنفيل في باب بيان الآثار التي أحدثتها كتاباتُ المستشرقين وأطروحاتُهم في تلامذتهم النهضويين العرب، بتقديم المزيد من الأمثلة على وجود الأخيرين أنفسهم يفكرون ويكتبون من داخل الأطر المرجعية للاستشراق؛ يمكننا، مثلًا، أن نشير إلى الآثار التي تركها كتاب **الدولة العربية**[٢٨] ليوليوس فلهوزن، وانحيازه إلى الدولة الأموية واعتباره إياها دولة الأمّة العربية، في كتابات المؤرخين العرب النهضويين، بل في نصوص الفكر القومي العربي نفسه؛ كما يمكننا أن نشير، من باب التمثيل أيضًا، إلى أثر اهتمامات مستشرقين بأفكار المذاهب والتيارات غير السنية (= الخوارج، الشيعة، القرامطة، الدروز، النصيرية...) ـ كما دشنتها كتابات فلهوزن، وغولدتسيهر، مثلًا ـ في نشوء اهتمام نهضوي عربي بدراسة هذه التيارات، منذ بندلي الجوزي، وجواد علي، حتى اليوم. يمكننا التنفيل في ذلك، غير أننا نكتفي بالنماذج التي سقناها، مثالًا لذلك التأثر النهضوي بأطروحات الاستشراق في دراساته تاريخ الفكر والثقافة في الإسلام.

*

(٢٤) رضوان السيد، المستشرقون الألمان (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٨).
(٢٥) ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري.
(٢٦) طه حسين، «حديث الأربعاء،» في: المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين.
(٢٧) عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ١٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩).
(٢٨) فلهوزن، تاريخ الدولة العربية: من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية.

غير أنّ هذه الانبهارية، بمستويَيْها الأعلى والأدنى، لم تكن وحدها العلاقة التي نسجها الوعيُ النهضوي العربي بالاستشراق، بل نشأت إلى جانبها و ـ أحيانًا ـ داخلها، صلةٌ أخرى به طبعها التساؤلُ والنقد، فكان أن أفصحت هذه العلاقة الموازية (بالاستشراق) عن نفسها في صورة حوار ومناظرةٍ لم يتوقّفا، منذ الهزيع الأخير من القرن التاسع عشر، حتى اليوم. ولقد كانت هذه المناظرة المبكرة، وذلك الحوار النقدي، مع الاستشراق في جملة المصادر التي أسست لميلاد لحظة فكرية نقدية جديدة للاستشراق دُشِّنت منذ مطالع ستينيات القرن العشرين.

ثالثًا: مناظرة الاستشراق

بدأت هذه المناظرة مبكرًا: مع الجيل النهضوي الثاني[٢٩] (من تيار الإصلاحية الإسلامية) في نهاية القرن التاسع عشر، ثم تتالت حلقاتُها في ما بعد، وخاصة مع الجيل النهضوي الخامس (جيل الليبرالية العربية في مصر خاصة). وقد ميّزها أن الذين خاضوا فيها من النهضويين حَصَل لديهم إلمام ما ـ زاد مع الزمن ـ بآراء المستشرقين وأطروحاتهم، وشعور بأن بعض تلك الأفكار إمّا مجاف لحقائق التاريخ ومتحيّف، أو مبالغ في تقدير لحظاتٍ من تاريخ الفكر في الإسلام. وفي الحالين، كان حوار النهضويين للمستشرقين، ونظرتهم النقدية إلى أفكارهم، لحظة جديدة من العلاقة تقِلّ فيها كمّية الانبهار، وتنمو في موازاته حاسّةٌ نقدية بدأت تمرينَها الأول، لحظتئذ، على خطاب النقد. سنتناول من تلك المناظرة محطتان: الأولى ابتدائية (ولكن تأسيسية) مع الأفغاني ومحمد عبده، والثانية وقد نضجت فيها اللغة النقدية النهضوية مع كلّ من طه حسين والشيخ مصطفى عبد الرّازق، على أن نركّز على الثانية منهما أكثر؛ لقيمتها وأهميتها، من جهة، ولأن المادة النقدية المعبَّر عنها فيها أوفر من جهة ثانية.

١ ـ مدافَعَة عن الإسلام

منذ ألقى إرنست رينان محاضرته الشهيرة في الكوليج دوفرانس، والمحاضرةُ هذه تثير الجدال في البيئات الثقافية العربية، لما تضمَّنته من أحكامٍ أثّرت في هذا وأزعجت ذاك، وإن كان الأعمّ الأغلب في جملة من أزعجته. وقفنا، في فقرةٍ سابقةٍ، على التأثير الكبير الذي كان لأطروحات رينان وأفكاره في أوساط بعض النهضويين، خاصةً فرح أنطون، وسنقف في هذه الفقرة، وقفة قصيرة، مع التأثير المعاكس الذي أحدثه لدى نهضويّ آخر هو جمال الدين الأفغاني، فدفعته إلى الردّ عليها ردًّا مقتضبًا، سرعان ما أصبح مدخلًا إلى ردود أخرى من نهضويين لاحقين على أطروحات رينان.

---

(٢٩) نذكر من رموز كلّ جيل: رفاعة رافع الطهطاوي (الجيل الأول)، وخير الدين التونسي والأفغاني (الجيل الثاني)، ومحمد عبده وأحمد فارس الشيداق وبطرس البستاني (الجيل الثالث)، وفرح أنطون، وجرجي زيدان، وأحمد لطفي السيد، وعبد الرحمن الكواكبي (الجيل الرابع)، وطه حسين وأحمد أمين ومصطفى عبد الرازق (الجيل الخامس).

يعرض جمال الدين الأفغاني نفسه[30] الأفكار التي استوقفته في محاضرة رينان، مركّزًا إياها في مسألتين هما: «(١) أن الديانة الاسلامية كانت ـ بما لها من نشأة خاصة ـ تناهض العلم؛ (٢) أنّ الأمّة العربية غير صالحة بطبيعتها لعلوم ما وراء الطبيعة، ولا الفلسفة». وفي المسألتين تينك يعارضه الأفغاني ويناقشه. يتساءل الأفغاني، في المسألة الأولى، في ما إذا كان ما يصف به رينان الإسلام صدَر عن الإسلام نفسه كدين، أم نشأ من «الصورة التي انتشرت بها الديانة الإسلامية في العالم»، أم مصدره أخلاق الشعوب التي اعتنقت الإسلام، ومواريثها الثقافية؟ بل يلتمس له الأعذار حين يقول: «لا ريب أنّ قصر الوقت المخصّص للمسيو رينان [= يعني وقت المحاضرة] قد حال دون جلائه هذه النقطة». ومع ذلك، يسدّد له نقدًا غيرَ مباشر حين يذكّره بأنّ: «رؤساء الكنيسة... لم يلقوا أسلحتهم بعد، كما أعلم، وهم عاكفون على محاربة ما يسمونه بالتدليس والضلال[31]» [يعني الفلسفة والعلم]، وذلك قصد إضعاف حجّة رينان بأن الإسلام أقلّ تسامحًا مع الفلسفة والعلم من المسيحية؛ وهي عينها الحجة التي ساقها فرح أنطون وردّ عليها محمد عبده بقسوة[32].

يتوسع في النقطة الثانية، قليلًا، داحضًا رأي رينان من طريق بيانه كيف خرج العرب سريعًا من «حال الهمجية» إلى «طريق التقدم الذهني والعلمي»، وكيف تقدمت العلوم في البلدان التي خضعت لسيادتهم، وكيف كانوا ورثة روما وبيزنطة في العلوم، وكيف أن أوروبا عجزت عن الانتهال منهما إلا حين «ظهر... منار المدنيّة العربية على قمة جبال البرانس يُرسل ضوءَه وبهاءَه على الغرب»، وحينها فقط «أحسن الأوروبيون... استقبال أرسطو بعد أن تقمَّص الصورة العربية»، فيما هم «لم يكونوا يفكرون فيه وهو في ثوبه اليوناني على مقربة منهم»[33]. صحيح أنه يعترف بأن العرب «أخذوا عن اليونان فلسفتهم كما أخذوا عن الفرس ما اشتهروا به»، ولكن المعارف التي أخذوها «رقّوها ووسّعوا نطاقها، ووضحوها ونسّقوها تنسيقًا منطقيًا، وبلغوا بها مرتبةً من الكمال»[34]. وحين يسلّم رينان بأن القرون الخمسة الأولى من الإسلام شهدت على ميلاد علماء ومفكرين عظامًا، وأن معظم فلاسفة الإسلام كانوا إمّا حرّانيين أو أندلسيين أو من أصول فارسية أو من نصارى الشام، يعترف الأفغاني بما كان لعلماء الفرس من دور جليل في الإسلام، لكنه يلاحظ أن «الحرانيين كانوا عربًا، وأن العرب لما احتلوا إسبانيا لم يفقدوا جنسيتهم، بل ظلوا عربًا، وأن اللغة العربية كانت إلى ما قبل الإسلام، بعدة قرون، لغة الحرانيين، وكونهم قد حافظوا على ديانتهم القديمة وهي الصابئة، ليس معناه أنهم لم ينتموا إلى الجنسية العربية. وقد كانت أكثرية نصارى الشام عربًا غسانيين اهتدوا

---

(٣٠) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩ ـ ١٩٨١)، ج ٢: الكتابات السياسية (١٩٨١)، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

(٣٢) محمد عبده، «الاضطهاد في النصرانية والإسلام: الردّ على فرح أنطون،» في: **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ عبده**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦)، ج ٣، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٨، و٢٥٠ ـ ٢٩١.

(٣٣) الأفغاني، المصدر نفسه، ج ٢: الكتابات السياسية، ص ٣٢٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

بهدي النصرانية. أما ابن باجة وابن رشد وابن طفيل فلا يمكن القول بأنهم أقلّ عربية من الكندي بدعوى أنهم لم يولدوا في جزيرة العرب، وخصوصًا إذا اعتبرنا أن لا سبيل إلى تمييز أمة عن أخرى إلا بلغتها»[٣٥].

اتخذ نقد الأفغاني شكل منافحةٍ عن الإسلام في وجه اتهامه بمعاداة العلم، ومنافحة عن مساهمة العرب في العلم والفلسفة في وجه محاولة الحطّ منهم ونسبة العقل إلى غيرهم من ذوي الأصول غير العربية. وسيظل الدفاعان هذان في أساس كل المواقف النقدية التي اتخذها النهضويون العرب، لاحقًا، إزاء آراء المستشرقين. بل لقد كان انتباه الأفغاني المبكّر إلى محاضرة رينان تلك في أساس انتباه اللاحقين من النهضويين إليها. وكما كانت أفكار رينان مؤثرة، شديد التأثير، في وعي المستشرقين والمهتمين بالشرق من السياسيين، كانت ردود الأفغاني عليها شديدة التأثير في الدائرة العربية؛ بدءًا من تلامذته المباشرين وأوّلهم محمد عبده.

*

كان محمد عبده ثاني اثنين من الإصلاحيين الإسلاميين الذين ساجلوا الاستشراق واضعين، بحوارهم إياه، الأسس لأي نظرة نقدية إليه. في ردّه على هانوتو[٣٦]، المستشرق ووزير الخارجية الفرنسي آنذاك (سنة ١٩٠٠)، مثالان لتلك الأسس: تحكيم وقائع التاريخ في الخلاف؛ أساليب الحِجاج المنطقي؛ التفكير من خارج منطلقات الخصم؛ إمساك العصا من الطرف الآخر - بالذهاب في الدفاع عن الأنا الحضارية بعيدًا - قصد إعادة التوازن المفقود، مع حدّ مقبول من الموضوعية في الاعتراف للخصم بما له. ننتخب من مناظرة عبده لهانوتو ثلاث مسائل رئيسة فيها هي: التمدُّن الإسلامي والتمدّن الغربي؛ القدر والتوحيد والتنزيه؛ ثم العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة المدنية.

يشدّد عبده في المسألة **الأولى**، على بطلان التمييز بين الجنسين الآري والسامي - الذي يستقيه هانوتو من إرنست رينان - مبيّنًا أنّ الفكرة الآرية تبنى من موادّ وهمية ومتخلفة[٣٧]، ومذكّرًا هانوتو بما كانت عليه أوروبا «من الآرية الهمجية»، وبأنّ «العلم والمدنية لم ينبعا من معينها، وإنما جاءاها بمخالطة الأمم السامية»؛ فالإسلام هو الذي «زحف عليهم [=الأوروبيين] بعلوم أهل فارس والمصريين والرومانيين واليونانيين»، بعد أن «نظّف جميع ذلك، ونقّاهُ من الأدران والأوساخ التي تراكمت عليه... وذهب به أبلجَ ناصعًا، بهر به أعين أولئك الغافلين المسكعين، الذين كانوا في ظلمات الجهالة لا يدرون أين يذهبون»، وكانت شرارة ذلك من الأندلس[٣٨] التي ناصب رجال

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

(٣٦) محمد عبده، «الردّ على هانوتو - الإسلام والمسلمون والاستعمار،» في: **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، ج ٣، ص ٢١٧ - ٢٥٦. والردّ كناية عن ستّ مقالات نشرها محمد عبده في جريدة «المؤيد»، في حلقات متسلسلة، في العام ١٩٠٠.

(٣٧) «إنّ مهد التمدن الآري ومنبت غراسه «الهند» لا يزال، إلى اليوم، على الوثنية التي يحبّها «مسيو هانوتو» في أغلب أنحائه». انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

الدين المسيحيون علومَها وأنوارَها عداءً. وإذ يبدي عبده حيرته من كلام هانوتو عن «المدنية السامية التي جاء بها الإسلام وتصادم بها مع المدنية الآرية»، يرفع سقف السجال إلى أعلى حين يبيّن ما بين المسيحية والمدنية الحاضرة من تجافٍ، أو قل حين ينفي أن تكون هذه المدنية من ثمار الدين المسيحي[٣٩]. وهو إذ ينقل ساحة الاتهام من عالم الإسلام إلى عالم المسيحية، ويؤكد تلمذة «الغرب الآري» لِ «الشرق السامي» التأكيد الذي يُشبع به حاجتَه الدفاعية، يتقدّم أكثر، في المسألة، فيدافع عن فكرة التثاقف والتبادل الحضاري بين الأمم والثقافات حين يكتب[٤٠]: «وما زالت الأمم يأخذ بعضها عن بعض في المدنية، لا فرق عندهم بين آريّ وساميّ».

يلحّ عبده، في المسألة الثانية، على دحض تعريف هانوتو للإسلام بوصفه دين القدر. والدحض هذا يقترن عنده باتهام المسيحية بأنها التي تشجع على التواكل والاستسلام وعدم السعي في الكسب[٤١]، أمّا الإسلام فيعيب على أهل الجبر رأيهم، وهو «أثبت الكسب والاختيار في نحو أربع وستين آيةً»[٤٢]. وإذْ يتهم المتصوفة بأنهم أحدثوا في الدين، ونشروا أوهامهم في الناس «فنشأ الكسَلُ بين المسلمين»[٤٣]، يعزو ذلك إلى غير الإسلام؛ إلى تأثيرات ثقافات وأديان أخرى في جملتها من يدافع عنه هانوتو[٤٤]. وبالجملة فهو يتخذ في رؤيته إلى القدر موقفًا اعتزاليًا وإن داراه ببعض الغزل في الأشعرية حين قوله إنّ الغالب على المسلمين «مذهب التوسُّط بين الجبر والاختيار»[٤٥]. أما في التوحيد والتنزيه فمال إلى التعبير عن مفهوم اعتزالي لهما وإنْ لم يصرّح بذلك.

في المسألة الثالثة يوافق عبده ما ذهب إليه هانوتو من أنّ أوروبا «لم تتقدّم إلّا بعد أن فصلت السلطة الدينية عن السلطة المدنية»، لكنه ينبه هانوتو إلى أنّ الإسلام لم يشهد على قيام سلطة دينية فيه، نظيرَ تلك التي كانت في أوروبا المسيحية، وأن الحاكم فيه (الخليفة أو السلطان) حاكم

---

(٣٩) «إن صحّ الحكم على الأديان بما يُشاهد في أحوال أهلها، جاز لنا أن نحكم بأن لا علاقة بين الدين المسيحي والمدنية الحاضرة؛ فإن الإنجيل بين أيدينا نقرؤُه ونفهمه، ولا يغيب عنّا شيء من دقائق معناه. يأمر الإنجيل أهله بالانسلاخ عن الدنيا والزهادة فيها... هل خطر ببال «مسيو هانوتو» أن يجعل «ما لله لله وما لقيصر لقيصر»، كما أوصى الإنجيل؟ وهل رأى مثالًا لذلك في المدنيّة الآرية التي ناخت مع الدين المسيحي؟!». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٤١) «هل سمعت بيهودي استلقى على قفاه، وترك العمل اتكالًا على القدر؟ هل سمعت بأحدٍ من الفينيقيين ـ وقد وصلوا بزوارقهم ذات المجاديف إلى جزائر بريطانيا ـ أنه كان ينام ويتلذّذ بالأحلام اعتمادًا على ما يسوقه إليه الغيب؟ ... **لكن سمعنا بذلك في الأديرة، وبين الرهبان. وعرفنا أخبار ذلك الجيش العرمرم من المتّكلين الذين كانوا يعيشون عالةً على الناس، حتى ضجّت منهم أوروبا في زمنٍ من الأزمان، وطلبت الخلاص منهم بالسيف البتّار**». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٤ (التشديد من عندي).

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٤٤) «وهذا الضرب من المتصوفة، أيضًا، من «حسنات» الآريين؛ فإنه جاءنا من الفرس والهنود بما بقي فيهم من عقائدهم الأولى». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٥.

سياسي لا يتدخل في الدين، كما لا يتدخل أهل الوظائف الدينية في سلطانه السياسي[٤٦]. وعليه، ليس من وجه حجّة للرواية الغربية عن سبب تعثّر النهضة والتقدم عند المسلمين، أو سقوطهم في حالٍ من الانحطاط؛ والتي تعزوهما إلى قيام السلطة في الإسلام على أساسه. هذه كانت مشكلة الأوروبيين مع الكنيسة، ولم تكن مشكلة المسلمين. ويخلص عبده من المناظرة إلى القول إنّ مشكلة «هؤلاء الإفرنج» ـ وفي جملتهم المستشرقون ـ أنهم «يأخذون مطاعنهم في الإسلام من سوء حال المسلمين، مع جهلهم هم بحقيقة الإسلام»[٤٧]. وهكذا فالإسلام، عند عبده، شيء والمسلمون شيء آخر. ولو لم يكن هذا التجافي بين إسلام معياري وآخر تاريخي ـ بلغة عليّ أومليل[٤٨] ـ ما كان لدعوة الإصلاح أن تقوم فيه.

٢ ـ تَخطئة المستشرقين

تَخْطِئَةُ المستشرقين من قبل نهضويين، في مسائل معلومة، واحدٌ من وجوه مناظرتهم ونقدهم. لكنهما (= المناظرة والنقد) لا يقعان من موقع إنكاري لمساهمة المستشرقين، بل من موقع الاعتراف بما لتلك المساهمة من دور في جلاء مسائل كثيرة في تراث الإسلام. على أنهما، أيضًا، يُؤذنان بأن لحظة من النّدية الفكرية، بين الفكرين العربي والغربي، قد بدأت تشهد النور، وتعبّر عن نفسها في نوع المخاطبة الجديد التي سيسلكها المفكرون العرب مع أساتذتهم المستشرقين: ممثلي ذلك الفكر العربي؛ إذ كان في تلك المخاطبَة وجْه جِدَّةٍ محسوسٌ يُفصِح عن حالٍ من الوعي الذاتي، وهو ـ حكمًا ـ وعيٌ مستقل؛ وعيٌ للذات الثقافية والحضارية مقرونٌ بشعورٍ بإرادة استملاكها بعد أن كان أمرُها، طويلًا، إلى «آخر» يحتكر الروايةَ عنها. ونافلٌ أن يقول المرء إن وعيًا للذات مستقلًّا عن سلطان الآخر ممتنع إن لم يستَصْحب نقدًا ويؤسِّسُه فعلٌ نقدي. ونحن، هنا، إنما نبغي أن نُطِل على بعض ذلك النقد الذي أفصح عنه الوعي النهضوي العربي وهو يقرأ الاستشراق بين العقدين الثاني (١٩١٧) والرابع (١٩٣٨) من القرن العشرين. وسننتخب، لهذه الإطلالة، نموذجًا لمفكريْن تجايَلاَ في الزمان، وتزاملا في الجامعة المصرية، وعاشا تجربة التكوين عينَها (من التعلم في الأزهر إلى استكمال التكوين العالي في السوربون)، هما: طه حسين والشيخ مصطفى عبد الرّازق.

---

(٤٦) لم يعرف المسلمون في أي عصرٍ من الأعصر تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية، عندما كان يعزل الملوك، ويحرُم الأمراء، ويقرر الضرائب على الممالك، ويضع لها القوانين الإلهية. وقد قررت الشريعة الإسلامية حقوقًا للحاكم الأعلى، وهو الخليفة أو السلطان، ليست للقاضي صاحب السلطة الدينية. وإنما السلطان مديّر البلاد بالسياسة الداخلية، والمدافع عنها بالحرب أو السياسة الخارجية، وأهل الدين قائمون بوظائفهم، وليس له عليهم إلّا التولية والعزل، ولا لهم عليه إلّا تنفيذ الأحكام بعد الحكم ورفع المظالم إن مكن». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٦ (التشديد من عندي).

(٤٨) عليّ أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥).

حين أنجز طه حسين أطروحته للدكتوراه عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية[٤٩]، وناقشها في فرنسا في العام ١٩١٧[٥٠]، كان قد خاض في حوارٍ طويلٍ، صامت، مع مستشرقين تناولوا ـ مثله ـ ابن خلدون بالدرس، وخالفَ بعضهم في ما ذهب إليه، وأفصح عن بعض وجوه مخالفته إياهم في كتابه. حين نجمع ملاحظاته النقدية في كتابه عن ابن خلدون ـ وهي قليلة (ثلاث ملاحظات) ـ نتبيَّن أمريْن فيها: أنها، على قلّتها، أساسية لأنها تتناول الإشكاليات الخلافية الكبرى بين دارسي ابن خلدون الأوروبيين، منذ منتصف القرن التاسع عشر، المتعلقة بهوية العلم الذي دشنه ابن خلدون (= علم التاريخ؟ علم الاجتماع؟ تاريخ الحضارة؟)؛ ثم إنّ الجامع فيها بين آراء من ينتقدهم طه حسين (من هؤلاء المستشرقين) ذهابهم جميعًا إلى تبجيل عمل ابن خلدون وعدِّهِ عملًا رياديًا وتأسيسيًا، ونسبةِ علومٍ بعينها إليه. وطه حسين ـ كما سنرى ـ إذْ يخالف هؤلاء في قراءاتهم فكر ابن خلدون، وينتقدهم، لا يبغي الحطَّ من مكانة علّامة العرب والمسلمين، أو النَّيل من ألمعيته ـ كما حاول نقاد له كثر أن يصوّروا الأمر ـ وإنما خالف وانتقد لأنه تحرّى في عمله الموضوعية والتاريخ النقدي. وهو، بذلك، دشّن أخلاقًا في التفكير والدرس ستتعمّق عنده أكثر في ما بعد ـ كما في كتابه عن الشعر الجاهلي[٥١] ـ وإن كانت أكلافُها عليه فادحة[٥٢]. لنُلْقِ نظرةً على الملاحظات النقدية والمسائل الثلاث تلك:

يتوقف طه حسين، مطوَّلًا، أمام السؤال عن غاية ابن خلدون من وضعه كتاب **المقدمة** توطئة لكتاب **العبر**، فينفي، نفيًا قاطعًا، أن يكون غرضُه وضْعَ علم للتاريخ، وهو يساجل الباحثين الغربيين، مثل شولتس وفلنت، الذين خدعتهم ـ في رأيه ـ الألفاظ الخلدونية فأوحت إليهم أنه إنما إلى وضْع ذلك العلم قاصدٌ؛ فشولتس هو «أول من اعتقد أنّ ابن خلدون أراد أن يجعل من التاريخ علمًا. ولا ريب أنه قد خُدِعَ بعبارة وردت في المقدمة يسمى فيها ابن خلدون التاريخ «علمًا»». ويشرح طه حسين موطن الالتباس بالعودة إلى المعنى التداولي لعبارة «علم» في الاستخدام العربي، منبّهًا إلى أنّ «كلمة (علم) التي تتَرجم، عادة، بكلمة (Science) لا تؤدي دائمًا معنى الكلمة الفرنسية؛ فهي المقابل الحقيقي للكلمة اللاتينية (Scientia)، وهي بذلك تعني «المعرفة» (Savoir ou connaissance). وبها يسمي العرب كل ما يمكن حفظه بالدرسْ؛ فالآداب علم، وسنّة النبي علم، والقصّة المجرّدة علم، وإن لم يكن لها صفة علمية». الخطأ، إذن، مأتاه من سوء فهم العبارة في مجالها التداولي، اللساني والثقافي، العربي الكلاسيكي. ولكن مأتاه، أيضًا، من سوء الترجمة

---

(٤٩) طه حسين، «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية،» ترجمه من الفرنسية محمد عبد الله عنان، في: **المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين**، مج ٨، ص ٧ ـ ١٦٧.

(٥٠) يفيد مترجمُها إلى العربية المحامي محمد عبد الله عنان قائلًا في مستهل المقدمة: «وَضَع صديقي العلّامة الدكتور طه حسين هذه الرسالة بالفرنسية في سنة ١٩١٧، ونال بها إجازة الدكتوراه من السربون بتفوّق باهر، ثم منحتها الكوليج دو فرانس جائزة سنتور المعروفة». انظر: المصدر نفسه، ص ٧.

(٥١) طه حسين، **في الشعر الجاهلي**.

(٥٢) منع الكتاب من التداول والمطالبة بمحاكمة المؤلف من تلك الأكلاف.

(ترجمة ابن خلدون إلى الفرنسية)؛ فهذا فلنت، مثلًا، يقع في الخطإ عينه، الذي وقع فيه شولتس، لأنه: «اعتمد على ترجمة ده سيلان الفرنسية، حيث تترجم كلمة «علم» بكلمة (Science). وقد استعمل ابن خلدون كلمةً أخرى، في نفس العبارة المذكورة، لا تقلّ غموضًا، وترجمها ده سيلان ترجمةً سيئة حملت الأستاذ ألتاميرا على أن يرى أنّ ابن خلدون يعتبر التاريخ فرعًا من الفلسفة... هذه هي كلمة «حكمة» التي يستعملها العرب، أحيانًا، للدلالة على «الفلسفة»، وغالبًا، للدلالة على الحصافة والتعقّل بصفة عامة جدًّا». أما الحقيقة، عند طه حسين، فهي أنّ ابن خلدون «لم يفكّر، مطلقًا، في أن يجعل من التاريخ علمًا بمعنى الكلمة»[٥٣]؛ وآيُ ذلك أنه حين كتب تاريخه، كتبه كأيّ مؤرّخ تقليدي.

وكما ينفي عن ابن خلدون صفة مؤسّس علم التاريخ، أو النيّة في وضْع علم للتاريخ، كذلك ينفي عنه صفة مؤسّس علم الاجتماع، ويساجل مَن ذهب إلى ذلك من المستشرقين مثل جمبلوفتش وفيريرو[٥٤]. نعم، يعترف أنّ ابن خلدون «قدَّم...، حسبما نعرف من تاريخ الفلسفة حتى القرن الرابع عشر، لأوّل مرة إلى الفلسفة **موضوعًا جديدًا**؛ فهو قد لاحظ أنّ مظهرًا كاملًا في الحياة البشرية، خلطه حتى عصره كل فلاسفة اليونان والعرب بمباحث خلقية وسياسية، يستحق أن يُعتَبر وأن يدرَس على حدة، وحاول أن يظفر بسرّه». ولكن ذلك، في نظر طه حسين، لا يكفي «لأن نمنحه، كما فعل جمبلوفتش وفيريرو، لقب اجتماعي (Sociologue)، وأن نعتبر بحثه باكورة لما نسميه، اليوم، علم الاجتماع». إن ذلك عنده «يكون **مبالغة كبيرة**»؛ وآيُ ذلك أنّ «موضوع بحث ابن خلدون، وهو الدولة، أضيق من أن يصلح موضوعًا للاجتماع ؛ فهو جزء منه، وذلك الجزء أبعد من أن يكون كلًّا له». وإذا كان فيريرو قد ذهب إلى أنّ موضوع ابن خلدون (هو) المجتمع، فقد أخطأ، في نظر طه حسين، لأنّ ابن خلدون «يعتبر المجتمع موضوعًا للتاريخ أيضًا، وقد كان قبله موضوعًا للأخلاق، وهو في عصرنا موضوع لعدّة علوم». ولذلك السبب «لا يكفي أن يدرس الإنسان المجتمع من وجهة معيّنة ليقال إنه يدرس علم الاجتماع؛ **إذْ يفقد هذا العلم صفته كعلم مستقل**، ولا يصبح سوى اسم غامض يُطلق على كل العلوم الاجتماعية»[٥٥]. وإذ يأخذ على جمبلوفتش حماسته لابن خلدون، واتفاقه التام معه، ينتقد رأيه بقسوة تبلغ حدّ التجريح حين يكتب[٥٦] «بقي أن نعرف أكان ابنُ خلدون سابقًا لعصره، بمرحلةٍ هائلة، أم أنّ جمبلوفتش باحث متأخر»! وهكذا، لم يكن ابنُ خلدون عالم اجتماع، في نظر حسين، لأنه «يدرس ... المجتمع ليشرح التاريخ»، بينما «يجب لأن يوصَف الاجتماع بأنه علم أن يكون مستقلًا»[٥٧]، لا أن يخالط التاريخ أو غيره.

---

(٥٣) هذه النقول من طه حسين. «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية،» ص ٣٨ ـ ٣٩. (التشديد من عندي).

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٥٥) النقول والاقتباسات من: المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦ (التشديد من عندي).

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٦٧.

في المسألة الثالثة، المتعلقة بالسؤال عمّا إذا كان ابن خلدون سعى إلى البحث في تاريخ الحضارة، يبدو طه حسين ـ صوريًا ـ أكثر إنصافًا لابن خلدون؛ فهو إذ يخالف ما ذهب إليه كرامر من أنّ ابن خلدون اهتم بتاريخ الحضارة، مؤكدًا أنه «لم يُرد أن يكتب تاريخ الحضارة، وأنه لم يكتبه»، على الرغم من أنه «يشحن مقدمته بمسائل تاريخية ترتبط بالحضارة»، ينتهي إلى القول إن «موضوعه وغايته أهم، بكثير، مما يعتقده كرامر؛ فهو لم يُرد أن يدرس الحضارة فقط، بل أراد أن يدرس قوانين التقدّم الإنساني بصفة عامّة»، وذلك كان السبب في تسمية طه حسين بحثه «الفلسفة الاجتماعية» الخلدونية. وهنا يتبيَّن ذلك الإيحاء بالإنصاف ـ الذي به توحي عبارته «دراسة قوانين التقدم الإنساني» ـ بأنه زائفٌ، أو صوري كما قلنا؛ ذلك أن طه حسين لا يرى في الموضوعات الخلدونية حول الحضارة «إلّا تأييدًا لنظرياته الفلسفية». ولم يكن وصفُه إياها بالفلسفية تبجيلًا لها أو تعظيمًا، كما قد يُظن، بل هو إلى الحطّ أقرب «لأنّ الآراء التي يشرحها [= ابن خلدون] ليست موضوعية بدرجة كافية لأن تجعلها علمية»[58]. هكذا يكون طه حسين قد بكر، قبل لوي ألتوسير بحوالى نصف قرن، في القدْح في الفلسفة وتمييزها من العلم[59].

هل كان طه حسين يَهْدُف إلى تحطيم صورة ابن خلدون في ما كتبه عنه، وما ساجل فيه المستشرقين؟ ذلك ما يعتقده كثيرون استقبلوا أطروحاته استقبال شكٍّ وإنكار. أما نحن فنصدّق طه حسين حين يبدي أساهُ من أنه لم «يصادف عمل ابن خلدون الهام، ممّن جاءوا بعده، مَن يستأنفه أو يغيّره أو يكمله، وأن العالم الإسلامي لم يعرف شيئًا من الفلسفة الاجتماعية إلّا هذا الأساس الذي وضعه ذلك الذهن الضليع المتوقد»[60]. نعم، شكّك في معلوماته حول نسبه[61]، وفي اطلاعه على بعض المصادر، مثل كتاب الأغاني للأصفهاني[62]، واتهمه بالانتهازية السياسية[63] والأنانية[64]، إلّا أنّ ذلك ليس لصيقَ الصّلة بهدفه المقصود من كتابه، وهو تحري الموضوعية والنزاهة في البحث، من دون انسياق وراء تبجيلٍ أو استصغار، فـ «نحن ـ يقول طه حسين ـ[65] لم نُرد أن نعطي ابن خلدون، في تاريخ المباحث الاجتماعية، مرتبة أرفع مما يستحق. بل لقد اجتهدنا أن نقدّر، بالضبط، ما استحدثه، وتحرّينا، بالدقة، ما هو مدين به لغيره، وما ابتكره غيره قبله في الموضوع الذي عالجه. وقد كانت غايتنا الجوهرية هي أن نعرف كل من يعنى بالمباحث الاجتماعية... بمفكر لا يعرفه جيدًا سوى المستشرقين، مع أنه خليق بمعرفة العلماء الذين يعنون، اليوم، بمباحث لاحظ

(٥٨) الاقتباسات من: المصدر نفسه، ص ٦٨ (التشديد من عندي).

(٥٩) Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: Maspero, 1965), et Louis Althusser et Etienne Balibar, *Lire le Capital*, petite collection Maspero; 30 (Paris: Maspero, 1975).

(٦٠) طه حسين، «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية،» ص ١٦٦.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٩.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

هو أهميتها وفائدتها أيما ملاحظة». وهكذا ما كان نقدُهُ المستشرقين مَعْبَرًا لتحطيم مكانة ابن رشد، بل تصويبٌ لما رآهُ تبجيلًا غيرَ موضوعي لفكر ابن خلدون.

*

مثل طه حسين كان الشيخ مصطفى عبد الرّازق تنويرياً في النظر إلى تراث الإسلام، ونقديًّا في قراءة أعمال المستشرقين ومنصِفًا لها في الوقت عينه، ومجدِّدًا على طريقة أستاذه محمد عبده[٦٦] في الدراسات الإسلامية. وعلى ندرة ما نشره من كتب، يقع كتابه **تمهيدٌ لتاريخ الفلسفة الإسلامية**[٦٧] من التأليف العربي المعاصر موقعًا مميَّزًا؛ فإلى أنه أوّل نصٍّ متكامل حول بدايات التفكير الفلسفي في الإسلام، فهو يدير فيه حوارًا خصبًا حول الفلسفة الإسلامية مع أطروحات الباحثين الغربيين (= المستشرقين) وأطروحات الدارسين الإسلاميين (فقهاء وكلاميين وفلاسفة) في الموضوع. ويعثر قارئ مناظرته للمستشرقين على بعض أفكار النهضويين الأُوَل (الأفغاني، عبده)، لكنه يعثر على أفكار نقدية جديدة، وعلى نَفَسٍ علميّ أعلى في الحوار والنقد.

ينتقد مصطفى عبد الرّازق، في مطلع مقدمة كتابه[٦٨]، مسلك الباحثين الغربيين في الفلسفة الإسلامية؛ الذين يتصرّفون و«**كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة، ليردُّوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي**، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي». لعلّه أوّل من سيلاحظ، في عصره، ما يُضْمِرُه إعمال المنهج الفيلولوجي في تراث الإسلام من إهدار لأصالة ذلك التراث، وخاصة التراث العقلي منه. لذلك، يكرّس مساحةً من الكتاب لقراءة نظر الغربيين إلى التراث الفلسفي منذ بدأوا يكتبون في الموضوع خلال الفترة الممتدة بين عصر النهضة وصدر القرن التاسع عشر[٦٩]، مركِّزًا على ما كُتب في الموضوع في القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، من خلال نماذج من تلك الكتابات ناقدًا مضمونها نقدًا موضوعيًا هادئًا.

يتناول عبد الرازق رأي تِنِمّان (Guillaume-Théophile Tenneman)[٧٠] في المسألة، فيعرض رؤيته إلى الفلسفة الإسلامية في الأفكار الكبرى التالية[٧١]:

---

(٦٦) من آيات وفاء مصطفى عبد الرّازق لأستاذه أنه ترجم إلى الفرنسية **رسالة التوحيد** لمحمد عبده بالتعاون مع المستشرق الفرنسي ميشيل برنار، وقدّم لها.

(٦٧) نحيل، هنا، إلى آخر طبعةٍ له: مصطفى عبد الرّازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، تقديم محمد حلمي عبد الوهاب (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ مكتبة الإسكندرية؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠١١).

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٣. (التشديد من عندي).

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٨.

(٧٠) G. Tenneman, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, traduit de l'allemand par V. Cousin, 2ème éd. (Paris: Hachette, 1889).

نقلًا عن مصطفى عبد الرازق (المصدر نفسه). وكان الكتاب صدر بالألمانية في ١٨١٢، ونقله كوزان إلى الفرنسية في العام ١٨٢٩.

(٧١) عبد الرّازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ١٠ ـ ١٢.

أ ـ أكثر مَن استرعى انتباه العرب أرسطو وشرّاحُه، لكنهم تلقّوا مؤلفاته عن تراجم ناقصة، ومن خلال الأفلاطونية الجديدة، مضيفين إلى هذا دراسة العلوم الرياضية والطبيعية والطب.

ب ـ انتصبت أمام تقدّم العرب في الفلسفة عقبات منها؛ القرآن «الذي يعوق النظر العقلي الحر»؛ و«حزب أهل السنّة» المتمسّك بالنصوص؛ وتحويلهم أرسطو إلى سلطانٍ على عقولهم مع سوء فهمهم له؛ ثم «ما في طبيعتهم القومية من ميلٍ إلى التأثر بالأوهام».

ج ـ الفلسفة الإسلامية لم تُدرَس إلا دراسة ضئيلة.

د ـ للعرب «طائفتان من الفلاسفة عظيمتان»؛ الأولى «طائفة الفلاسفة على الحقيقة»، وهي أفلاطونية إسكندرانية [= أفلاطونية محدثة]، يدخل في جملتها الصوفية؛ والثانية متكلّمون يبنون عقائدهم على الأصول الدينية ثم يبنون البراهين عليها.

ويستخلص عبد الرّازق من عرضه أفكار تِنِمّان أن الأخير ينسب الفلسفة هذه إلى الشعب العربي؛ ويعتبرها شاملةً الفلسفة وعلمَ الكلام؛ وينظر إليها بوصفها شرحًا لتعاليم أرسطو وتطبيقًا لها على قواعد الدين؛ ويرصد عوائقها التي أجْملها في القرآن، ومذهب أهل السنّة، واستعداد العرب للتأثر بالأوهام. وهو يتّهم تِنِمّان، كما يتّهم كوزان، بالتأثر بالعاطفة الدينية (= المسيحية) في النظر إلى الإسلام وفلسفته[٧٢]. لكنه يزيد على ذلك باتهامه بالتعصُّب الجنسي [= العرقي] على العرب، ولو من باب الإلماح المبكر إلى ذلك[٧٣]. غير أن من استحقّ من عبد الرّازق النقد الشديد على ذلك التعصب هو إرنست رينان؛ الذي «زخْرَفَ له لباسًا علميًا من أبحاثه في تاريخ اللغات السامية، ثم جعله حملة شعواء تُصوِّب كتُبُه سهامها إلى الجنس السامي كلِّه»[٧٤].

ينطلق مصطفى عبد الرّازق من ملاحظة ظاهرة التمييز العرقي في هذه الأطروحة مسجّلًا[٧٥] أنّ «تقسيم الناس إلى ساميين وآريين هو من صنع علماء اللغات في القرن التاسع عشر»، الذين أنشأوا علم اللغات المقارِن، وفيه «صُنِّفَتِ اللغات أصنافًا، ورُدَّت كلُّ مجموعةٍ منها إلى أصل واحد، ثم جعل العلماء هذه الأنساب اللغوية أنسابًا للأمم التي تتكلم بها»؛ وهكذا «نبتت في القرن التاسع عشر نظرية شعب آري هو أصل للأممٍ الأوروبية ولبعض الأمم الآسيوية، ممّن ترجع لغاتهم إلى أصلٍ واحد»[٧٦]. إرنست رينان أظهر منظِّر لهذا التقسيم، وأكثر المدافعين عن التفوُّق الآري حماسة، يقتبس مقتطفاتٍ من نصّين شهيريْن له[٧٧] في مسائل «الفارق» بين «خصائص» السامية والآرية، منتقلًا إلى موضوعه (الفلسفة)، وما أفصحت عنه مواقف رينان، في هذا

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤
(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٥.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٥.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٥.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧.
(٧٧) Ernest Renan: «Averoes et l'Averoïsme,» et «Histoire générale et système comparé des langues sémitiques,» dans: *Œuvres complètes de Ernest Renan.*

الموضوع، من إنكارٍ لوجود فلسفة عربية، أو لقدرة النفس السامية على التفلسف، ومن إلحاح على أن هذه الفلسفة العربية ليس أكثر من فلسفة يونانية معرّبة، وأن الفلسفة الوحيدة التي أنتجها المسلمون تُلتَمس في علم الكلام على وجه التحديد(٧٨). وعبد الرّازق يستنتج من أطروحات رينان(٧٩) «بعد تجريدها من زينة البلاغة، وخيال الشعر، ووثبات الحماسة، والهوى، والتناقض: أنّ هناك فلسفةً عربية هي تعريب الفلسفة اليونانية، وهناك فلسفة إسلامية هي علم الكلام، ويصرّح رنان في كتبه بأنّ في هذه الفلسفة الإسلامية موضعًا للطرافة». على أنّ عبد الرّازق يلاحظ أمرَيْن في عمل رينان؛ أولهما أنه أوّل من استخدم عبارة «الفلسفة الإسلامية» من الغربيين؛ وثانيهما أنه خالف من ذهبوا إلى القول إن العرب آثروا أرسطو على غيره من فلاسفة اليونان. ويبقى رينان، في عين عبد الرّازق، ذلك المفكر المنطوي على مفارقة؛ فهو من وجهٍ «خصيم الجنس الساميِ والدين الإسلامي جميعًا... شديد الشكيمة على ما سمّاه «فلسفةً عربية»؛ وهو من وجهٍ ثان «أَلْيَفُ جانبًا لما دعاه «فلسفة إسلامية»(٨٠).

يستصحب نقدُ عبد الرّازق لرينان، ثم تِنِمَّان، نقدَ بعض الباحثين الغربيين لهما. ينتقي عبد الرّازق عيِّنة من ذلك النقد: رأي دوغا (Dugat)، المبسوط في كتابه **تاريخ الفلاسفة والمتكلمين المسلمين**(٨١)، المناهض لفكرة الحط من الفلسفة العربية، على نحو ما لاحظه دوغا على مواقف رينان وشمويلدرز (Schmolders)، والمعيد الاعتبارَ إلى أصالتها وروح الإبداع فيها(٨٢)؛ ثم منك (Munk)، الذي يستشهد به دوغا، والذي خالف ما ذهب إليه رينان في تفسيره اختيار المسلمين لأرسطو(٨٣)، وفي دعوى الطبيعة السامية المجدبة. وهكذا يتوسّل نقدَ الغربيين لأطروحات تِنِمَّان ورينان لإبطال دعوى الأخيرَيْن في حقّ الفلسفة الإسلامية والطابع السامي للعرب.

ستختلف القضايا مثارُ الجدل في القرن العشرين، على ما لاحظ مصطفى عبد الرّازق؛ ستثار أسئلة جديدة عن هوية تلك الفلسفة، وعن الحكم في تقديرها، وصلاتها بالفلسفة اليونانية؛ فمن

---

(٧٨) انظر الاقتباسات في ص ١٧ ـ ١٩ من كتاب عبد الرّازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٨١) Gustave Dugat, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans* (Paris: Maisonneuve et Cie, 1878).

نقلًا عن: المصدر نفسه.

(٨٢) يقتبس له عبد الرّازق القول التالي: «هل يظنّ ظانّ أنّ عقلًا كعقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئًا طريفًا، وأنه لم يكن إلّا مقلّدًا لليونان؟ وهل مذاهب المعتزلة والأشعرية ليست ثمارًا بديعةً أنتجها الجنس البشري؟». انظر: عبد الرّازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ٢٢.

(٨٣) ينقل عبد الرّازق عن مُنك قوله ـ تعليلًا لتفضيل العرب أرسطو ـ «اختير أرسطو من بين الفلاسفة؛ لأنّ منهجه التجريبي أدنى إلى موافقة ميْل العرب العلمي الوضعي من منهج أفلاطون المثالي؛ ولأنّ منطق أرسطو كان يعتَبر سلاحًا مجديًا في النزاعات المستمرة بين أهل المذاهب الكلامية. انظر: Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris: J. Vrin, 1927), pp. 312-313.

نقلًا عن: عبد الرازق، المصدر نفسه، ص ٢٤.

الدارسين الغربيين من عدَّها فلسفة عربية، مثل موريس دو ولف[٨٤] (شأنه في ذلك شأن برهييه)[٨٥]؛ ومنهم من عدَّها فلسفة إسلامية، مثل هورتن (Horten)، ودي بور (De Boer) في كتابه **تاريخ الفلسفة في الإسلام**[٨٦]، وغوتييه (Gauthier)، والبارون كارا دو فو (Carra De Vaux)[٨٧]. وبعد مجادلة عبد الرّازق في آراء هؤلاء وأولئك، ينتهي إلى القول[٨٨] إنّ هذه الفلسفة «وضع لها أهلها إسمًا اصطلحوا عليه، فلا يصح العدول عنه، ولا تجوز المشاحَّة فيه» (= أي الفلسفة الإسلامية)، مستندًا في ذلك إلى ورودها بهذا الإسم، أو تسمية رجالاتها بالمتفلسفة الإسلامية، كما في كتابي **الشفاء** و**النجاة** لابن سينا، أو بفلاسفة الإسلام كما في كتاب **الملل والنِّحل** للشهرستاني[٨٩]. ثم، بعدها، يستطرد عبد الرّازق في عرض أطروحات عدة في العلاقة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية لليون غوتييه، وبرهييه[٩٠] ويناقشها، منتهيًا إلى استنتاجات تركيبية ثلاثة[٩١] هي: تلاشي القول إنّ الفلسفة الإسلامية محضُ صورة مشوّهة لفلسفة أرسطو، مع الاعتراف لها بكيانها الخاص؛ تلاشي القول إنّ الإسلام والقرآن كانا سجنيْن لحرية العقل؛ الاعتراف بشمول لفظ الفلسفة لعلم الكلام أيضًا، وأحيانًا، للتصوّف.

كان هذا أوّلَ حوارٍ فلسفي يفتحه مثقفو النهضة العرب مع المستشرقين في الفلسفة، التي كان القولُ فيها للأخيرين منذ نهاية النصف الأوّل من القرن التاسع عشر. وقد مهّد له طه حسين ـ مثلما رأينا ـ في سجالاته مع باحثين غربيين حول أطروحات ابن خلدون. وإذا كان هناك من استنتاج يفرض نفسه على القارئ لمناظرة مصطفى عبد الرّازق أفكار المستشرقين، حول العرب والإسلام وفلسفتهما، فهو يتمظهر في فكرتين مترابطتين: **سلطان العقل في الإسلام متقرّرٌ**، خلاف ما تذهب إليه الفيلولوجيا العرقية المزرية بالجنس السامي؛ **وأصالة الفلسفة الإسلامية مؤكّدة** في مواجهة من يُعدِمونها بإعادتها إلى «جذورها» الإغريقية، أو بتجاهل علم الكلام وإخراجه من دائرتها.

*

لا ينتمي نقد طه حسين ومصطفى عبد الرّازق إلى مسعًى نحو إنكار الاستشراق ومساهمة المستشرقين؛ **ناهض الأوّل نزعة تبجيل تراث الإسلام**، في واحدةٍ من ألمع لحظاته الثقافية (= ابن خلدون)؛ **وناهض الثاني نزعة الحطّ من تراثه العقلي والفلسفي** والإزراء به. ومثلما ظلّ طه حسين يحمل الشعور بالمديونية العلمية تجاه ما قدَّمه المستشرقون، ويُفصح عن شعوره ذاك في

(٨٤) M. Du Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* (Louvain: Institut supérieure de philosophie, 1924). نقلًا عن: المصدر نفسه.
(٨٥) عبد الرّازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ٢٦.
(٨٦) دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**.
(٨٧) عبد الرّازق، المصدر نفسه، ص ٢٧.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٨٩) المصدر نفسه، ٣٠ ـ ٣١.
(٩٠) انظر التفاصيل في ص ٣٢ ـ ٣٨ من المصدر نفسه.
(٩١) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٢.

مناسبات عدّة؛ ومثلما استفاد من عُدّتهم الفكرية والمنهجية في دراساته التراثَ الشعري والفكري العربي؛ كذلك استمرّ عبد الرّازق يحْمل الشعور بالاعتراف بجزيل ما قدَّمه الاستشراق، ويَجْهر به[٩٢]، ولكن منبّهًا ـ في الوقتِ عينه ـ على جسيم ما تقود إليه منزلقاتُه، بل منزلقات الوعي الغربي المسكون بهواجس التفوّق[٩٣]. أما أثر الاستشراقَ في تفكير عبد الرّازق فواضح شديد الوضوح في الرؤية والمنطلقات؛ وآيُ ذلك أنه وقع تحت تأثير إرنست رينان ـ الذي انتقده نقدًا شديدًا ـ في مسألتين كانتا عمدةَ تفكيره: تشديدُهُ على إسلامية الفلسفة العربية (وهي أطروحة رينانية بامتياز)، ثم حسبانه علم الكلام جزءًا من الفلسفة (وهو أصل حديث رينان عن «فلسفة إسلامية»). وحين ألقى مصطفى عبد الرّازق دروسه على طلبة قسم الفلسفة في الجامعة المصرية، في نهاية عقد الثلاثينيات من القرن العشرين، في موضوع الفلسفة الإسلامية (= وهي المحاضرات المجموعة في كتابه **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**)، عدَّ علم الكلام وعلم أصول الفقه في جملة الإنتاج الفلسفي الإسلامي، متأثرًا في ذلك بآراء كثير ممّن جَارَوْا إرنست رينان في أطروحته هذه من المستشرقين. وما لبثت أطروحة عبد الرّازق عن الفلسفة الإسلامية، وموقعية علم الكلام منها، أن انتقلت إلى تلامذته فردّدوها، على أوسع نطاق، في ما كتبوه[٩٤] في ميدان تاريخ الفكر الإسلامي، وتاريخ الفلسفة بالذات.

---

(٩٢) من ذلك، مثلًا، قوله: «إنّ الناظر فيما بذل الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها لا يسعه إلّا **الإعجاب بصبرهم ونشاطهم، وسَعَة اطّلاعهم وحسن طريقتهم**». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣ (التشديد من عندي).

(٩٣) انتبه عبد الرّازق إلى صعود الدعوة النازية ـ التي تنهل من معين التمييز الفيلولوجي العرقي ـ ومثيلاتها من الدعوات العنصرية، فكتب: «ليس ما يُوئسنا ... أن تهُبّ في بعض البلاد نزعات كانت ركدت ريحُها، ليس من شأنها أن تخلّص نفوس الناس من عوامل العصبية والهوى، مثل نظرية تفوُّق السلالة النوردية الشاملة لشعوب أوروبا الشمالية. التي تحيا في ألمانيا لهذا العهد؛ ومثل فكرة تفوُّق البيض على السود المنتشرة في أمريقا [=أمريكا] الشمالية. وفكرة تفوُّق الجنس الأبيض على الجنس الهندي التي دعت إلى تسمية المتولدين بين إنجليز وهنديين تسميةً خاصة في بلاد الهند وفي أفريقية الجنوبية؛ بل نحن نرجو أن يغلب العلم والحقّ هذه النزوات التي لا يسندها علمٌ ولا حقّ». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٩٤) من هؤلاء محمد عبد الهادي أبو ريدة في كتابه: **إبراهيم بن سيّار النظّام وآراؤه الفكرية والسياسية**؛ وعلي سامي النشّار في كتابه: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨)؛ وعبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ٢ ج في ١ مج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ناهيك بكتابات تلامذة آخرين له مثل: عثمان أمين، وتوفيق الطويل، ومحمد مصطفى حلمي، ومحمود الخضيري... إلخ.

الفصل الثاني

الاستشراق ـ التماهي والتمايُز

تجلّت تأثيراتُ المستشرقين في الفكر العربي، أكثر ما تجلّت، في تفكير الجيل المتأخر من النهضويين؛ الجيل الذي نما وعيُه في حقبة ما بين الحربين، ودخل ميدان الكتابة والتأليف منذ نهاية ثلاثينيات القرن العشرين. ومردُّ ذلك إلى أسباب ثلاثة مترابطة؛ **أولها** أنّ رموز الجيل هذا درسوا على أساتذةٍ كانوا ـ هُم أيضًا ـ تلامذة للمستشرقين، نقلوا طرائقهم في الدرس والبحث إلى الدرس الجامعي، وكان لدروسهم أثرٌ كبير في توجيه طلبتهم نحو الدراسات الإسلامية، وفي دفعهم إلى العودة إلى نصوص المستشرقين، ومن هؤلاء كان طه حسين، وأحمد أمين، ومصطفى عبد الرّازق، وقد تميّزوا جميعًا بحمْل نظرة تنويرية ليبرالية إلى تاريخ الإسلام الثقافي. **وثانيها** أنّ هذا الجيل النهضوي المتأخر (جيل محمد عبد الهادي أبو ريدة، وعبد الرحيم بدوي، وأحمد فؤاد الأهواني من مصر، ومحمد عزيز الحبابي من المغرب، ثم محمد الطالبي من تونس، وعبد العزيز الدوري وصالح أحمد العلي من العراق...) اتصل بالاستشراق مباشرة: من طريق التلمذة للمستشرقين في جامعات عربية و ـ خاصة ـ في جامعات أوروبية، فاكتسب من علاقته بهم وبنصوصهم خبرات علميةً ومنهجيةً عدّة، وبعضُهم أنجز أطروحات جامعية بإشراف مستشرقين. **أمّا ثالثها** فيكمَن في أنّ ميدان الدراسات الإسلامية، في الفكر العربي، كانت قد تهيأت تربتُه في ذلك الحين من الزمن ـ بما أنجزهُ فيه مستشرقون ودراسون عرب من أبحاث ودراسات ـ وبدأ يكسب أنصارًا جُدُدًا من أبناء هذا الجيل النهضوي المتأخر، ومن خلال انخراطهم فيه، كانت الأواصر تتوثق بين هؤلاء وبيئات الاستشراق.

أكثرُ من أظهر ميْلًا قويًا إلى الاحتفال بأعمال المستشرقين: تعريفًا، وترجمةً، واستلهامًا، ومناقشةً، من رموز هذا الجيل المتأخر من النهضويين، وبغزارةٍ في الكتابة عَزَّ نظيرُها، (هو)

عبد الرحمن بدوي، ساعدهُ على ذلك إتقانُه لغاتٍ أجنبيةً عدّة (الفرنسية، الألمانية، الإنكليزية، الإسبانية، الإيطالية، الهولندية، اليونانية، اللاتينية، الفارسية)، الأمر الذي أتاح له فرصًا مثالية للاتصال بمصادر الاستشراق، كما بمصادر الفكر، في لغاتها الأصل، مثلما وفّر له الإمكانية لنقْل كثير من النصوص من اللغات تلك إلى اللغة العربية، وتقديم خدمة معرفية استثنائية لأجيال من القرّاء والدارسين العرب. والحقّ أن أفضل عيّنة تمثيلية لدراسة صلة النهضويين العرب بالاستشراق، سواء كانوا من الجيلين الثالث والرابع أو من الجيل المتأخر، هي أعمال عبد الرحمن بدوي في هذا الميدان. ونحن سنحاول أن نُطِلّ على أربع لحظات فيها، وأربعة تجليات منها، حَضَر فيها النصّ الاستشراقي في عمله: تعريفًا، وترجمةً، واستلهامًا، ثم نقدًا. وهي لم تكن، دائمًا، لحظات متعاقبة في الزمان، بل كثيرًا ما أتت متزامنةً متوازية (ما خلا الشطر الأعظم والغالب من اللحظة الأخيرة = النقد)، لذلك أطلقنا علينا نعت تجليات.

أوّلًا: التعريف بالمستشرقين

المألوف عند الدارسين العرب للإسلاميات أن يتناولوا الاستشراق، عَرَضًا، بالإشارة العابرة، أو بالتحشية، أو بوقفة نقدية أمام أطروحات هذا المستشرق أو ذاك في المسائل التي يَعْرِضون لها بالدرس. قليلةٌ هي الدراسات التي تكرّست للاستشراق، والأقلُّ منها التي عرَّفت بأعمال المستشرقين وتياراتهم ومدارسهم. نستثني من هذا الحكم أعمالًا من نوعين، ظلّ إنجازهما متواترًا منذ قرابة القرن؛ أعمال ترجمية أو ترجمات لبعض كتب المستشرقين، بما يسمح لقارئها العربي بمعرفة رأي أصحابها في هذه المسألة أو تلك من مسائل تراث الإسلام وتاريخه؛ ونُبَذ تعريفية للمستشرقين غالبًا ما تَرِدُ في مقدّمات الكتب المترجَمة لهم؛ فتفيدُ عن الكتاب و، أحيانًا، عن كتب أخرى للمؤلّف المستشرق، وقد تضع عمَلَه موضعَ مقارنة مع أعمال مستشرقين آخرين تناولوا الموضوعَ عينَه، كُلًّا أو جزءًا. وباستثناء الحالتين المومأ إليهما، نَدَر أن يجد المرء تأليفًا عربيًا، متكاملًا ومتخصصًا، يقدّم عن الاستشراق صورة بانورامية أو شاملة تفصيلية. وفي مثل هذه الحال من انعدام المصادر، أو شحّة المعلومات الواردة فيها، لا يكون أمام القارئ العربي ـ إذا كان مُتقِنًا إحدى اللغات الأجنبية ـ سوى الرجوع إلى مصادر غربية عن الاستشراق والمستشرقين؛ أكانتِ المصادرُ تلك دراساتٍ متخصصةً أم موسوعات عن المستشرقين.

قدَّم عبد الرحمن بدوي، في هذا النطاق، خدمةً معرفية كبيرة للمجتمع العربي القارئ، وخاصة القارئ المهتم بميدان دراسة التراث والدراسات الإسلامية، بتغطيته البعضَ الكثير من تلك الحاجة (المعرفية) إلى مادة مرجعية عن الاستشراق وأعمال المستشرقين. ولست أعني، هنا، ترجماته العديدةَ لأعمال المستشرقين من لغات متعددة إلى اللغة العربية ـ وهي بالعشرات ـ وإنما تكريسَه فصولًا أو ملاحق، في بعض كتبه، للتعريف بالمستشرقين الذين ترجم لهم دراساتهم، و ـ خاصة ـ وضعَه موسوعة خاصة شاملة بهم هي **موسوعة المستشرقين**؛ وهي، في ما نعلم، الأشمل في

نوعها والأوسع، في التأليف العربي المعاصر، في الموضوع. والمعلومات الواردة فيها، في المواد المكتوبة عن المستشرقين، ليست جميعُها مستقاة من موسوعات أجنبية؛ لأنّ كثيرًا ممّن عَرف بهم تتجاهلُه الموسوعات الأجنبية، أو تقدّم عنه معلومات جزئية؛ كما أنّ كثيرًا ممّن أغضى عنهم من المستشرقين عُرِّفَ بهم في الموسوعات الإنكليزية والفرنسية. وأحسب أن المادة الأساس لمعلومات بدوي مستقاة ممّا لديه في مكتبته من كتب المستشرقين ودراساتهم، ومن المكتبات العامة في أوروبا وتركيا وإيران ومصر... التي تسنّى له أن يطّلع على محتوياتها من كتب المستشرقين.

١ ـ التعريف الموسوعي

نعني به التعريفَ المتوسِّلَ الطرائقَ البيداغوجية الموسوعية لتقديم الإفادات الضرورية العامة عن الموادّ التي يتناولها بالعرض؛ وهو الذي قام به عبد الرحمن بدوي في **موسوعة المستشرقين**[1]، سالكًا سبيل الترتيب الألفبائي (لا الأبجدي)، مقدّمًا أفضل ما يمكن أن تقدّمه موسوعةٌ عن أعلام من المفكرين والباحثين. من حيث الحجم والشكل، تقع الموسوعة في ٦٤٠ صفحة من القَطْعَ الكبير، وُزِّعت فيها الصفحة الواحدة إلى عمودَين، كما زُوِّدت كلّ مادة من موادها ببيانات دقيقة، في المتن والهامش، عن كتب المستشرقين ودراساتهم، وتواريخ صدورها، وأمكنة نشرها، وأحيانًا عدد طبعاتها، مُثْبَتَةً باللغات الأوروبية التي كُتِبت بها. وقد بلغ عددُ المعرَّف بهم من المستشرقين في الموسوعة مائتين وسبعةٍ وثمانين. ولكنّ موادَّها لم تُكَرَّس جميعُها للتعريف بالمستشرقين (وإن كان أغلبُها الأعمّ كذلك)، وإنما تناوَلَ بعضُها القليلُ بالتعريف موضوعات أخرى مثل التأريخ لطبْعات القرآن في أوروبا وترجماته المختلفة إلى اللغات الأوروبية (ص ٤٣٨ ـ ٤٤٥)؛ والتعريف بتاريخ المعجم اللاتيني ـ العربي (الأول والثاني) (ص ٥٥٦ ـ ٥٦٤)؛ والتعريف بالجمعيات الآسيوية (أي الاستشراقية) وأسماء مَن تولّوا رئاستها وفترات ولايتهم الرئاسةَ (ص ١٨٨)؛ ثم التعريف بكلية فورت وليم في كلكتا (College of fort William in Calcutta)، التي أسستها «شركة شرق الهند» (East India Company)، وأدوارها في تدريس اللغات والنُّظم الإسلامية (٤٧٥ ـ ٤٧٧)... إلخ.

يُدرِج عبد الرحمن بدوي في جملة المستشرقين جميع من تناولوا تراث الإسلام والعربية بالدرس من الباحثين واللاهوتيين الأوروبيين، قبل نهاية القرن الثامن عشر ومطالع التاسع عشر، ويعرِّف بهم. ويبلغ مجموع المعرَّف بهم من الدارسين الأوروبيين للإسلام، قبل القرن التاسع عشر، ثلاثة وخمسين دارسًا تشكّل مادّتهم ما يقلّ قليلًا عن خُمْس موادّ الموسوعة، وتغطي الفترة ما بين نهاية القرن العاشر ونهاية القرن الثامن عشر. غير أنّ إدراجهم مفيد للقارئ، لأنه يُطْلِعُه على البدايات الفكرية الأولى للاهتمام بالإسلام في أوروبا. إنّ الإفادات عن البابا جربير (Gerber) (أو البابا سلفستر الثاني (Silvestre II) ٩٣٠ ـ ١٠٠٣)، الذي «ذهب (= من فرنسا) لإكمال دراسته إلى إسبانيا الإسلامية، ليتلقى من العرب المسلمين العلم، فدرسَ عليهم الهندسة والميكانيكا

---

(١) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط ٤ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣).

والفلك وسائر العلوم المعروفة في ذلك العصر عند العرب»، والذي حين «عاد إلى فرنسا أدخل الأرقام العربية (= أي الأرقام المستعمَلة اليوم عالميًا) والساعة ذات الميزان في فرنسا»[٢]، (هي) إفادات ذات قيمة لمعرفة بدايات اتصال مفكري أوروبا الأُوَل بالعرب والإسلام وتراثهما. ومثلها الإفادات عن بطرس المبجَّل (Petrus Venerabilis) (١٠٩٢ ـ ١١٥٦) ـ أو بطرس المحترم كما يلقبه بدوي ـ[٣] الذي رعى أوّل ترجمة للقرآن إلى اللاتينية. وقُلِ الشيءَ عينَه عن المعلومات التي قدّمها عن يوحنا الإشبيلي (Johannes Hys ـ Palenses) (ص ٦٣١ ـ ٦٣٢)؛ وبسكوال (Pertus Pascual) (١٢٢٧ ـ ١٣٠٠) (ص ١٠٩)؛ وفيبونتشي (Leonardo Fibonacci) (١١٧٥ ـ ١٢٤٠) (ص ٤٢٤)؛ وريكولدو بينيني (Ricoldo Pennini) (١٢٤٣ ـ ١٣٢٠) (ص ٣٠٦)؛ ورِيموندو مارتيني (١٢٣٠ ـ ١٢٤٨) (ص ٣٠٩)؛ وإربنيوس (Thomas Errpenius) (١٥٨٤ ـ ١٦٥٤) (ص ١٦ ـ ٢٠)؛ وبوكوك (Edward Pococke) (١٦٠٤ ـ ١٦٩١) (ص ١٣٩ ـ ١٤١) ... وغير هؤلاء من اللاهوتيين والمفكرين في أوروبا الوسيطة والحديثة. والظاهر أنّ عرض هؤلاء ضمن موادّ الموسوعة، جنبًا إلى جنب مع مستشرقي القرنين التاسع عشر والعشرين، يُفصح عن مفهوم للاستشراق عند بدوي ـ شبيه بذلك الذي عبّر عنه مؤرخون آخرون للاستشراق ـ[٤] مفاده **المطابَقة بين الاستشراق والمعرفة الغربية للإسلام** ـ في مراحلها كافة.

*

يتفاوت حجم المواد بتفاوت قيمة المعرَّف بهم عند عبد الرحمن بدوي. لكنه يتفاوت، أيضًا، حسب كمية المنتوج الفكري للدارسين الغربيين؛ بين من وضعوا تأليفًا أو تأليفيْن ومن وضعوا عشرات التآليف؛ مثلما يتفاوت حسب كمية المعلومات المتاحة لبدوي عن كلّ واحد منهم. ويمكننا، من باب تقريب صورة التعريف، قسمة الموادّ حسب حجمها إلى فئات ثلاث؛ فئة المواد التي تقع في ما يزيد على أربع صفحات[٥]؛ وفئة المواد التي تقع بين صفحتين إلى ثلاثة؛ ثم فئة المواد التي تقع في صفحة واحدة أو نصف صفحة:

تقع كلّ مادة من مواد الفئة الأولى بين أربع صفحات وعشر صفحات، ومجموعها في الموسوعة ٤٢ مادة. يكرّس عشر صفحات لإرنست رينان (ص ٣١١ ـ ٣٢٠)، وثماني صفحات لكارل بروكلمن (ص ٩٨ ـ ١٠٥)، وسبع صفحات لإغنتس غولدتسيهر (ص ١٩٧ ـ ٢٠٣) وللوي ماسينيون (ص ٥٢٩ ـ ٥٣٥)، مثلًا، بينما لا تشغل المادة المكتوبة عن مستشرق كبير بحجم يوليوس فلهوزن أكثر من صفحتين ونصف الصفحة[٦]، كما لا تشغل مثيلتها عن ثيودور نولدكه أكثر

---

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ١١٠ ـ ١١١.
(٤) انظر أمثلةً لذلك في: يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠١).
(٥) يشار إلى أن الصفحة الواحدة في الموسوعة تحتوي ما بين ٤٥٠ إلى ٥٠٠ كلمة.
(٦) ليس المقصود من الملاحظة أنّ رينان وبروكلمن وغولدتسيهر وماسينيون لا يستحقون التعريفَ الموسَّع بهم (ربما يستحقون أكثر)، وإنما القصد أن إجحافًا لحق آخرين من بدوي منهم فلهوزن ونولدكه.

من ثلاث صفحات وفِقْرة واحدة! ولقد يكون السبب في التفاوت في الحجم بين موادّ هذه الفئة في أنّ بدوي يكتفي، في بعضها، بالتعريف بآثار المستشرق، فيما ينصرف إلى مناقشةِ آخر، مناقشةً مستفيضة، في بعضٍ آخر منها؛ كما هي الحال في المادة عن رينان، أو إلى العرض التفصيلي لأعمال البعض الآخر؛ كما في مادته عن غولدتسيهر على نحوٍ خاصّ. وتقع موادّ **الفئة الثانية** بين صفحتين إلى ثلاث؛ وهي الأكثر في الموسوعة وتبلغ عددًا ١٢٨ مادةً. أمّا **الفئة الثالثة**، التي موادُّها من صفحة ونصف الصفحة، فعددُ موادّها ١١٣. ويجد قارئها موادَّ قصيرة أحيانًا بحيث لا تتجاوز الفقرة الواحدة؛ كالمادة عن المستشرق الإيطالي لَزينيو (Fausto Lasinio) (ص ٥١٥)، والمادة عن روبير مونتاني (Robert Montagne) (ص ٥٧٧)، والمادة عن هابشت (Maximilian Habicht) (ص ٦٠٠). غير أنّ الفئات الثلاث ليست متفاوتة في الحجم كثيرًا ـ خاصة الأولى منهما والثانية ـ وإن كانت متفاوتة في العدد؛ فالفئتان الأولى والثانية تتقاربان من حيث عدد الصفحات، بينما تقِلّ عنهما الثالثة حجمًا بنسبة كبيرة.

لنا على التعريف الموسوعي لبدوي **ملاحظتان** رئيستان:

أُولاَهما تتعلق **بالاختلال في التوازن** بين المواد المكتوبة عن مستشرقين مرموقين، وخاصة على ما بدا من نقص فادح في بعضها. ومع أنه لا يمكن القول إنّ بعضًا من المستشرقين، الذين توسَّع بدوي في التعريف بهم، لا يستحقون ذلك الحيّز الذي مُنِحوهُ في الموسوعة ـ ذلك أنّ المعلومات عنهم مفيدة مهما تَفَصَّلت ـ ولكنّ الذي يؤخذ عليه أنه لم يتوسع في تقديم الإفادات عن دارسين غربيين في الإسلاميات، فاكتفى بالعَنْونة والاختصار حيث الحاجة كبيرة إلى التفصيل. من ذلك، مثلًا، النقص الملحوظ في المواد المكتوبة عن آدم ميتز، وهاملتون غب، وغوستاف فون غرونباوم، وبلاشير، وكلود كاهين... إلخ. وإذا كان محمودًا، في هذا النطاق، أن يستفيض بدوي في الحديث عن ماكس مايرهوف (Max Meyerhof)، طبيب العيون والباحث في الطب والصيدلة عند العرب، إلى درجة تقديم ما يشبه ملخّص سيرة ذاتية له، فليس من المحمود أن يُكرّس لآدم ميتز، أو غرونباوم، أو كلود كاهين مساحة أقل من تلك التي رصدها لمايرهوف، أو ماريا نَلينّو (ابنته كارلو ألفونسو نَلينّو C. A. Nalinno)، لمجرّد معرفة بدوي الشخصية لهما!

وثانيهما تجاهُل موسوعة المستشرقين، تجاهلًا كاملًا، لأسماء لامعة في ميدان الاستشراق، والإعراض عن التعريف بها؛ إذ لا يجد قارئ الموسوعة إشارة إلى مستشرقين مثل: مونتغمري وات، وبرنارد لويس، وتور أندريه، وجاك بيرك، وجوزيف فان إس، وروجيه أرنالديز، ومكسيم رودنسون، وكارين أرمسترونغ، وأندريه ميكيل... إلخ. ويشكل هذا النقص الفادح ثغرة كبيرة في الموسوعة، وفي هدف بدوي التربوي للتعريف برموز الاستشراق.

*

بماذا يعرِّف عبد الرحمن بدوي في تعريفه المستشرقين؟

يعرّف، ابتداءً، بأعمالهم المنجَزة؛ أكانت تحقيقات، أم دراسات، أم ترجمات، أم توثيقًا ببليوغرافيًا للمصادر، أم أطروحات جامعية منشورة وغير منشورة. وهو في ذلك يتحرّى دقةً ملحوظة في الإحالات وبيانات النشر التي يقوم بها على الأصول العلمية. كما يعرِّف بالمناصب العلمية التي تقلّدها المستشرقون، المعرَّف بهم، إمّا كأساتذة جامعيين، أو كباحثين في معاهدِ بحوث ومراكزِ دراسات تابعة للجامعات، أو للوزارات، أو للإدارات الاستعمارية، وبالأثر الذي تركه كلّ واحد منهم في البيئة العلمية التي عمل فيها. لكنّ بدوي كان حريصًا شديدَ الحرص، وعلى نحوٍ ملحوظ، أن يعرِّف بمن شغلوا مناصب منهم في الجامعات المصرية والعربية، كأساتذة أو كرؤساء أقسام علمية، والتأثيرات التي كانت لبعضهم في مجال الدراسات الإسلامية. ويجد قارئ الموسوعة، في هذا الباب، إفادات تفصيلية عن هؤلاء المستشرقين من طراز: توماس ووكر أرنولد (ص ١٠)؛ وأرماند أبل (ص ١٢)؛ وغوتهلف برغشتريسر (ص ٨٥)؛ وإغنتسيو غويدي (ص ٢١٤)؛ ومايكلانجلو غويدي (ص ٢١٩)؛ وبول كراوس (ص ٤٦٤)؛ وألكسندر كواريه (ص ٤٨٢)؛ وإينو لتمن (ص ٥١٢)؛ ولوي ماسينيون (ص ٥٣١)؛ وماكس مايرهوف (ص ٥٤٠) وآخرين غيرهم.

غير أنّ ما ينقص الموسوعة التعريفُ بالمجلّات العلمية الاستشراقية المتخصصة، التي كانت تصدر، بلغات أوروبية عدّة، عن الجمعيات العلمية الاستشراقية وعن مؤتمرات الاستشراق العالمية. يعثر القارئ على معلومات متفرقة عنها في الموسوعة، من خلال بيانات نشر هذه الدراسة أو تلك في هذه المجلة أو تلك، غير أنّ ذلك لم يكنِ ليُشبع الحاجة إلى تعريف خاصٍّ، تفصيلي وموثَّق، بتلك المجلّات ومحتويات أعدادها. وبدوي أَقْدَرُ باحث عربيّ متخصّص كان يستطيع أن يُنجز هذه المهمة العلمية؛ لاتصاله بهذه المجلات وإتقانه لغات أوروبية عدّة. ولو فعل لكان أغنى الموسوعة بما لم تَسَعْهُ موسوعةٌ أخرى عن الاستشراق من تلك التي نُشِرت في أوروبا.

٢ ـ التعريف السياقي

وهو تعريفٌ يَرِد، عادةً، في سياق ترجمة عبد الرحمن بدوي نصًّا ما من نصوص أحد المستشرقين، يكرّس له ـ في خاتمة النصّ المترجم أو في خاتمة الكتاب (إن كان الكتاب يضمّ نصوصًا مختلفة لمستشرقين لا لمستشرق واحد) ـ حيّزًا للتعريف به، وبأعماله الدراسية. وفي النادر ما حصل ذلك النوع من التعريف السياقي، بل في النادر ما تَسَاوق مع تعريف الكتاب المترجَم، وهو لا يمكن مقارنته ـ في أيّ حال ـ مع ما سمّيناهُ التعريف الموسوعي. لنتناول، سريعًا، نماذج لذلك التعريف السياقي في أعمال (= ترجمات) عبد الرحمن بدوي.

كان بدوي قد ترجم مجموعة من الدراسات لمستشرقين، من اللغتين الألمانية والإيطالية، قدَّم لها وجمعها في كتابه: **التراث اليوناني في الحضارة ـ الإسلامية**(٧)؛ وهي في مجموعها سبع

(٧) عبد الرحمن بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ط ٤ (الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، ١٩٨٠).

دراسات[8] تتألف الخامسة منها («بحوث في المعتزلة» لكرلو ألفنسو نَلينو) من أربع دراسات منشورة في «مجلة الدراسات الشرقية» R S O (المجلد السابع، روما، ١٩١٦)[9]. وفي ملحقٍ للتراجم، في خاتمة الكتاب، نشر بدوي ترجمة (= تعريفًا) لثلاثةٍ من المستشرقين من أصل أربعةٍ[10] عرَّب نصوصهم المنشورة في الكتاب. يشغل ملحق التراجم اثنين وثلاثين صفحة عرَّف فيها بدوي بكارل هينرش بكر (ص ٢٩٩ ـ ٣٠٦)؛ وإغناتس غُولدتسيهر (ص ٣٠٧ ـ ٣١٩)؛ وكرْلو ألفونسو نَلِّينو (ص ٣٢٠ ـ ٣٣٠). والتعريف شاملٌ ووافٍ، واعتمد فيه ـ فضلًا عمّا لديه من معلومات عن الثلاثة من أعمالهم المنشورة ـ موادّ كتبت عنهم من مستشرقين آخرين (= هلموت رتّر، بِكَر، ماسينيون، ليفي دلافيدا، ميكلانجلو غويدي) في مناسبات تأبينية. وواضح، من طريقة الترجمة لهم، أنّ بدوي أراد التعريفَ لأغراض بيداغوجية، في المقام الأول، لأنه خَلَا من أيّ محاولةٍ منه لمناقشتهم في أطروحاتهم وأعمالهم. وهو لم يَنْسَ أن يتحدث عن صلة هؤلاء الثلاثة بِمِصْرَ، التي تردَّدوا عليها؛ إمّا متعلّمين فيها للعربية وعلومها وعلوم الدين، أو أساتذةً في جامعاتها.

ومثل صنيعه في الكتاب المومأ إليه، نشر بدوي ترجمةً للمستشرق الفرنسي الكبير لوي ماسينيون (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢) في ملحقٍ وضعه للكتاب الذي نشره تحت عنوان: **شخصيات قلقة في الإسلام**[11]. ومع أن الكتاب ـ الذي يحوي ترجمات لدراسات مستشرقين ـ لا يضم أعمالًا لماسينيون وحده، وإنما لآخرين غيره[12] إلّا أنّ بدوي شاء الترجمة لماسينيون وحده (ص ٢٨٩ ـ ٣٠٥ من المصدر نفسه)، متجاهلًا المستشرقَيْن الآخرَيْن (= باول كراوس وهنري كوربان)؛ ربّما لأنّه أفرد لبحوث ماسينيون الثلاثة المساحة الأوفر في الكتاب، وربما لأهمية الأخير ومكانته في الاستشراق، وانحياز عبد الرحمن بدوي إليه وعَدِّهِ أيّاه أكثر مَن أنصفوا التصوّف في تاريخ الإسلام من غيره من

---

(٨) هي: «تراث الأوائل في الشرق والغرب» (كارل هينرش بكر: ص ٣ ـ ٣٣)؛ «من الإسكندرية إلى بغداد» (ماكس مايرهوف: ص ٣٧ ـ ١٠٠)؛ «التراجم الأرسطوطاليسية المنسوبة إلى ابن المقفع» (بول كرَوْس: ص ١٠١ ـ ١٢٠)؛ «موقف أهل السنّة بإزاء علوم الأوائل» (إغناتس غولدتسيهر: ص ١٢٣ ـ ١٧٢)؛ «بحوث في المعتزلة» (كرلو ألفونسو نَلينو: ص ١٧٣ ـ ٢١٧)؛ «العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث» (إغناتس غولدتسيهر: ص ٢١٨ ـ ٢٤١)؛ «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية» (كرلو ألفونسو نَلينو: ص ٢٤٥ ـ ٢٩٦). المصدر نفسه.

(٩) انظر البيانات التفصيلية عنها في ص ١٧٣ من المصدر نفسه، الهامش رقم (١).

(١٠) استثنى بدوي، من التعريف بهم، المستشرق الألماني ماكس مايرهوف (M. Meyrhof) من دون تبرير سبب استثنائه.

(١١) عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، ط ٣ (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥).

(١٢) يضم الكتاب خمسة أبحاث مترجَمة من الفرنسية إلى العربية هي:

(١) «سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران» للوي ماسينيون (ص ١٧ ـ ٩٦)؛ (٢) «دراسة عن المنحنى الشخصي لحياة: حالة الحلّاج، الشهيد الصوفي في الإسلام» لماسينيون (ص ٩٩ ـ ١٤٦)؛ (٣) «السهروردي الحلبي: مؤسّس المذهب الإشراقي» لهنري كوربان (ص ١٤٩ ـ ٢٠٩)؛ (٤) «رسالة «أصوات أجنحة جبرائيل» للسهروردي: ترجمها عن الفارسية باول كراوس. وترجم شرحها الفارسي عبد الرحمن بدوي وفصلًا من مقدمة باول كراوس وهنري كوربان (ص ٢١١ ـ ٢٤٠)؛ (٥) «المُبَاهَلة» للوي ماسينيون (ص ٢٤٣ ـ ٢٧٥).

المستشرقين الذين كتبوا في الموضوع[١٣]. غير أن مادّة التعريف بماسينيون، في ملحق الكتاب، هي عينُها المادة التي سيعيد نشرها ـ معدَّلة قليلًا ـ في موسوعة المستشرقين، مع إضافات في التعريف بكتبه ودراساته التي أوجز الحديث عنها في هذه الترجمة. ولكنّ فائدتَها في الكتاب لا غبار عليها، لأنها تضع في حوزة قارئ بحوث ماسينيون الثلاثة بيانات عن الرجل تضيء صلته العلمية والروحية والوجدانية بالإسلام والتصوُّف فيه، تتيح فهم ولعه بالوقوف عند التفاصيل والتدقيق فيها، وتماهيه الملحوظ مع الروحانية الإسلامية.

وقد يحصل، في نموذج ثالث من التعريف السياقي، أن لا يتخذ هذا شكلَ ترجمةٍ يتكرّس لها فصلٌ أو فصول، كما في النموذجين السابقيْن، وإنما يقع التعريف (بالمستشرق) في تصدير المترجم الذي يضعه للنصّ المترجَم. ذلك، مثلًا، ما نجده من تعريفٍ بالمستشرق الألماني يوليوس فلهوزن في صدر كتابه عن الخوارج والشيعة، الذي ترجمه عبد الرحمن بدوي[١٤] عن الألمانية في منتصف الخمسينيات. ولكنّ مادة التعريف ـ وهي لا تتجاوز أربع صفحات ـ تختلف عن سابقاتها في أنها لا تنصرف إلى تقديم معلومات عن حياة المستشرق، الشخصية والعلمية، وتقلّبه بين المناصب الأكاديمية، وإنما تُقَدِّم ربطًا بالكتاب المترجَم، وبمنهج الدراسة التاريخية للإسلام ولغيره من العقائد عند فلهوزن. وهكذا ينصرف التعريف بفلهوزن (وهو «سيّدُ مؤرخي الإسلام بين المستشرقين» يقول بدوي[١٥]) إلى بيان خلفيته الفكرية والمنهجية كناقدٍ للكتاب المقدّس (= العهد القديم)، ومحقِّق لأسفاره، وتأثير خبرته في النقد التاريخي للنصّ الديني في عمله على دراسة التاريخ الإسلامي[١٦] التي ظهرت في كتب أربعة: **بقايا الوثنية العربية**، وقد صدر في برلين في العام ١٨٨٧، واشتغل فيه على متفرقات من كتاب **الأصنام** لابن الكلبي؛ و**مقدّمة إلى أقدم تاريخ الإسلام**، الذي تناول فيه بالدراسة التاريخية النقدية عهد الخلافة الراشدة، وصدر في برلين في العام ١٨٩٩؛ ثم **أحزاب المعارضة الدينية ـ السياسية في صدر الإسلام ـ الخوارج والشيعة**، الذي صدر في العام ١٩٠١؛ وأخيرًا **الدولة العربية وسقوطها**، الذي أعاد فيه إنصاف الدولة الأموية، وصدر في العام ١٩٠٢. كما

---

(١٣) يشدد بدوي في ترجمته لماسينيون على أنّ فرادة الأخير تتجلى في أنه تميز برأي اعتبره «السديد الأصيل»، ومفاده أنّ التصوّف الإسلامي «نَشأ عن أصول إسلامية خالصة مستمدّة من القرآن الكريم وسنّة الرسول وحياته وحياة أصحابه، ذوي النزعات الزاهدة، وبهذا دفع في صدر تلك الآراء المغالية الواهية التي انتشرت في أواخر القرن الماضي [التاسع عشر] وأوائل هذا القرن، نتيجة للنهج الهزيل الذي اتّبع منهج الأشباه والنظائر الواهية الظاهرة، للتدليل على التأثير والتأثر. وقد اندفع فيه نفر من مؤرخي التصوّف والحياة الروحية في الإسلام من المستشرقين أمثال تولك، وغولدتسيهر، ومكدونالد، وهورتون. ولا يزال هذا النهج يجد له، مع الأسف، بعض الأنصار اليوم... حاولوا ردّ نشأة التصوّف الإسلامي إلى تأثيرات أجنبية كالأفلاطونية المحدثة والمذاهب الهندية. ولهذا فإن للمرحوم الأستاذ ماسينيون الفضل العظيم في تفسير نشأة التصوف الإسلامي ونموّه ـ على الأقل في القرون الثلاثة الأولى ـ تفسيرًا مستمدًا من أصول إسلامية خالصة، ومن الكتاب والسنّة على وجه التخصيص». انظر: بدوي، **شخصيات قلقة في الإسلام**، ص ٢٩٩.

(١٤) انظر النشرة الحديثة للكتاب في: يوليوس فلهوزن، **أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة**، ترجمةُ عن الألمانية عبد الرحمن بدوي، ط ٣ (القاهرة: مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع، ٢٠٠٩).

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٦) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٣.

ينصرف التعريف إلى بيان طريقة تعامل فلهوزن، في كتابه المترجم، مع المصادر التاريخية العربية (الطبري، المبرد، ابن الأثير...)، وروايات الرواة التي دوّنتها، وخاصة روايات أبي مِخنف.

*

في صيغتيْه، الموسوعية والسياقية، يأتي التعريف بالمستشرقين فقرةً في نصٍّ حواريٍّ طويل مع الاستشراق فَتَحه بدوي مبكّرًا - منذ نهاية الثلاثينيات من القرن العشرين - ولم تُقْفِله إلّا وفاتُه في العام ٢٠٠٢. وكأيّ حوارٍ يتلقى فيه المرءُ ويرُدّ؛ يتأثر وينتقد لا بدَّ فيه من مساحةٍ للتعريف بالذي يحاوره ويتفاعل معه. ولقد يكون التعريفُ مباشرًا - على نحو ما حاولنا بَسْط بيانات سريعة عنه - كما قد يكون غيرَ مباشر؛ من طريق الترجمة أو من طريق المساجلة. على أن الترجمة إذا كانت تعريفًا - وهي كذلك - فلا يمكنها إلّا أن تميط اللثام عن حقيقة وجود شكلٍ ما من الرابطة الفكرية بين المترجَم له والمترجِم، تبرِّر الجَهْد والزمن اللذين ينفقهما مترجِمٌ في نقل كتابٍ إلى لسان قومه، أو في نقله من لسان قومه إلى لسانٍ أجنبي. والحق أن تَهَجُّس بدوي بالترجمة للمستشرقين فيه ما يدلّ على أنه كان يعثُر في نصوصهم على ضالّته، فكان «يؤلّف» من طريق الترجمة، أو قُل إنّه كان يتكلم بألسنتهم. وإلى هذا، لا يَخفى ما بين الترجمة والهاجس التربوي والتعليمي عند بدوي من رباط؛ فمن مدخل الترجمة يمكن توفير المادة العلمية لقارئ (عربي) يجهل اللغات الأجنبية أو بعضها؛ كما يمكن، في الوقت عينه، تصحيح الصُّوَر النمطية المغلوطة، المتكوّنة في الوعي، عن المستشرقين.

ثانيًا: ترجمة أعمال المستشرقين

ما جانب حسن حنفي صوابًا حين عرَّف وظائف ترجمة بدوي لنصوص المستشرقين قائلًا[17]: «لم تكن الترجمة عن الاستشراق مجرد هدف علمي واحد، بل كانت متعددة الأهداف: المساهمة في الدراسات الإسلامية من الباحثين العرب، الردّ على المستشرقين، إطْلَاع الغربيين على الصورة الحقيقية للتراث العربي من خلال المقدمات والتعليقات على النصّ المترجَم، إعطاء العرب صورة عن أنفسهم تجلت في تراث القدماء، الإعداد لوثبة جديدة في النهضة العربية المستقبلية». إذا تركنا الهدف الأخير من أهداف الترجمة - على نحو ما يراها حنفي - لعدم اتصاله بموضوعنا، وأدمجنا الهدفين الثاني والثالث لما بينهما من التداخل والاشتراك، نتبيَّن بيُسرٍ أن العناوين المشار إليها تقع في صلب مشروع الترجمة عند عبد الرحمن بدوي. الترجمة، في معنًى أوّل، **مشاركةٌ في التأليف** من جانب المترجم؛ فالأخير لا يختار للترجمة، عادةً، إلّا النصّ الذي يشعر بأنه يُفصح عن رأيه، فيكون النصّ هذا بمثابة نصّه الذي لم يكتبه، أو الذي كتبه غيرُهُ نيابةً عنه، بلسانٍ آخر غير لسانه ولسان قومه. وحين يترجمه، فكأنما يستعيد نصًّا هاربًا من دائرته الثقافية القومية واللسنية، فيقول

(١٧) حسن حنفي، «الفيلسوف الشامل - مسار حياة وبنية عمل: عبد الرحمن بدوي في عيد ميلاده الثمانين،» في: دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، إشراف أحمد عبد الحليم عطية (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢)، ص ٦٢.

من خلاله ـ بواسطة لغة الترجمة ـ ما لم يَقْوَ على قوله بها مباشرةً. وقد يدُسُّ قولَه المباشر، في «قوْلِهِ» غيرِ المباشر، في التعليقات والهوامش على النصّ المترجَم. وبهذا المعنى تكون الترجمة مساهمةً في إنتاج نظرةٍ إلى الموضوع (= الدراسات الإسلامية في حالتنا)، وإنْ من طريقٍ غير مباشر. وترجمةُ النصّ (= الاستشراقي)، في معنًى ثانٍ، مناسبة للردّ النقدي على المؤلِّف المترجَم لهُ، وعلى نصِّه بالذات وما ينطوي عليه من أفكار وأطروحات وفرضيات. والغالب على مثل ذلك الردّ أنه يَرِد إمّا في تصدير الترجمة، أو في التعليقات على أفكارٍ ومواقف بعينها في الحواشي. ثم إن الترجمة، في معنًى **ثالث**، مناسبة لإطْلاع قارئ النصّ المترجَم على أهمية تراثه القومي وقيمته، بدليل تأثيره في مفكرين آخرين من خارج الدائرة الدينية والثقافية الإسلامية. وقد يكون ذلك الإطْلاعُ فعلًا من المترجم يُفصح عنه في التصدير، أو أثناء الترجمة (في الهوامش)؛ وقد يكتفي المترجم بالصمت العلمي فيترك النصّ وحدهُ يُبْلِغ عن مراده ذاك.

والحقّ أنّ الأهداف الثلاثة اجتمعت في مشروع الترجمة (= ترجمة أعمال المستشرقين)، عند بدوي بمستويات ومقادير مختلفة؛ فمن طريق الترجمة قال رأيه، مستعيرًا أقلام المستشرقين، في مسائل عدّة: في أثر الفكر اليوناني في الفكر العربي الكلاسيكي؛ وفي بيان وجوهِ الأمانة العلمية في نقل الموروث الأجنبي القديم إلى اللسان العربي من التراجمة العرب القدامى؛ وفي التشديد على أصالة التصوّف الإسلامي؛ وفي بيان ما كان للعرب من سهم في بناء الحضارة الأوروبية الحديثة... إلخ. ومن طريق الترجمة كان يعثر على الفرصة لمساجلة المستشرقين في الكثير ممّا ذهبوا إليه من آراء وأحكام عَدَّها غير منصفة، أو رأى فيها نقصًا في الفهم والمعرفة، أو مبالغةً في تقدير عناصرَ بعينها وترجيحها على أخرى... إلخ. كما أنه من طريق الترجمة كان يملك أن يخاطب جمهوره القارئ (= العربي) بخطاب التنبيه إلى ما في تراثه من ذخائر معرفية قصد إغرائه بالرجوع إليها في المظانّ الأصل. هكذا أتتِ الترجمةُ تمثّل، عنده، منبرًا لمخاطبة وعيٍ عربيّ بلغة البحث العلمي، وتنمية هواجس معرفة تراث الإسلام لديه، والسلوك في تلك المعرِفة مسالك العارفين المدقّقين. وغير خافٍ ما في هذا المنحى من المخاطبة من روح تعليمية بيداغوجية لم تبارح بدوي طوال مسيرته العلمية المديدة.

على أنّ هدفًا رابعًا، من وراء ترجمة بدوي لأعمال المستشرقين، ينبغي أن لا يغيب عن البال، إن لم يكن من الأحرى أن يؤخَذ في صدارة الأهداف عند بدوي من ترجماته، هو مقدار **الفائدة العلمية** المجلوبة من وراء ترجمة هذا النصّ أو ذاك؛ فالنصّ الذي يختار، عادة، ترجمته يقع من نفسه موقعًا حسنًا، فيرى في نقله إلى قرّاء العربية مبعث إفادة كبيرة. وغنيّ عن البيان أنّ هذه البُغية من الترجمة (= تحقيق الفائدة) تنتمي إلى هواجس بدوي التربوية كأستاذ وكداعية للمعرفة والعلم. ولقد يُسْتَدْرَك على هذا القول بالسؤال: ومَن ذا الذي يحدّد الفائدة المبتغاة، وما المعيار الذي به تُحَدَّد؟ وإذا كان في حكم البداهة أنّ مترجم النصّ هو من يحدّد، في المقام الأول، تلك الفائدة فَيُقَدِّر أنها فائدةٌ عامّة، أو يعوِّل على أن تكون كذلك في المطاف الأخير، فإنّ من البداهة أيضًا أنّ

معيار تحديدها يكون، ابتداءً، وعي المترجم تلك الفائدة، أو إدراكه لما في النصّ من جوابٍ على طلبٍ معرفي عامّ. على أنه إذا نُظِر إلى هذا المعيار بما هو معيارٌ ذاتي ـ يفرض المترجمُ من طريقه ذوقه المعرفي على جمهور قرائه ـ فليس في ذلك ما يمنع من أن يكون في ذلك الذاتيّ قدْرٌ، يزيد أو ينقص، من الموضوعية أو ممّا هو موضوعي ومشتَرك. وهكذا، حين يترجم بدوي نصًّا عن التصوّف لمستشرقٍ ما، مثلًا، لا يُرضي بُغيته الذاتية كباحثٍ شديدِ الولع بالتصوُّف، ولا يُشبع به حاجةً خاصةً فحسب، وإنما ينتهي إلى تمكين قراء العربية من نصّ علمي حول التصوّف يصبح موردًا من موارد العلم بهذا الميدان من العرفان الإسلامي، أي ـ أيضًا ـ يُصبح عملًا يُنْتَفَع به في الدوائر الأكاديمية والجامعية، وربما في بيئات أوسع.

في كلّ ترجمةٍ رسالة يوجهها المترجِم، من خلال النصّ المترجَم، إلى القارئ. والترجمة، بهذا المعنى، ليست خرساء ومحايدة، بل هي جزء من تكوين النصّ ومن تهيئةِ شروط التلقي. وقد تكون ناطقة من خلال حواشي النصّ: التصدير، والتعليقات في الهوامش، وفي المَلاَحق على النصّ المترجَم؛ بحيث يجهر فيها المترجَم بغرضه من ترجمة النصّ. وكثيرًا ما فعل ذلك عبد الرحمن بدوي: كُلًا أو أجزاء، تفصيلًا أو اقتضابًا. لنقرأ، هنا، بعضًا من أمثلة تلك الترجمات، وممّا كان لها من دلالات مضمَرة أو مُفْصَح عنها من المترجِم:

في: **الإنسان الكامل في الإسلام**[١٨]، الذي هو ترجمة لمجموعة من الدراسات الاستشراقية عن الإنسان في التراث الإسلامي[١٩]، كانت بُغية عبد الرحمن بدوي التأصيل للفكرة الإنسانية في الإسلام، ومنها فكرة تحرير الإنسان من كلّ عبودية حاجزة لإنسانيته، وردم الفجوة بين الله والإنسان، على مثال ما فعلتْه الصوفية في الإسلام والروحانية المسيحية مع القديس أوغسطين. في الدراسات المترجَمة ـ المنشورة في الكتاب ـ مطالعة لذلك التطلّع إلى الوصل بين الإنسان والألوهة، الخالق والمخلوق، في الفكر الإسلامي، ونظائر ذلك عند الإغريق والمسيحيين. لكنّ بدوي ما اكتفى بأن يُفصح عن عقيدته الإنسانية من خلال مترجَماته فحسب، بل ثَنّى على ذلك بالقول المباشر في تصديره الكتاب، ذاهبًا إلى أنّ جَسْر الفجوة بين عالَم التعالي والعالم الإنساني ـ وقد بدأها المسلمون مبكرًا ـ وحدها الطريق نحو تأكيد الوجود الإنساني والحرية في ذلك الوجود، وأن مآلات تاريخ الإسلام صعودًا وهبوطًا إنما يفسّرها مقدارُ ما أصيبَ من حظٍّ نجاحٍ في تلك الفكرة، ومقدار ما أصابها من تعثُّر وكبو[٢٠].

---

(١٨) **الإنسان الكامل في الإسلام**: نصوص غير منشورة، ترجمه عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار النهضة، ١٩٥٠).

(١٩) يتألف الكتاب من دراستين رئيستين: «نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصديرها الشعوبي» لهانز هينرش شيدر، و«الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية» للوي ماسينيون، فضلًا عن دراسات ونصوص أخرى غير منشورة.

(٢٠) يقول بدوي في تصدير الكتاب: «بين تأليه الإنسانية وتأنيس الألوهية سعت فكرةُ الإنسان الكامل في الحضارة الإسلامية حتى تعْبُر هوّة اللانهاية بين المخلوق والخالق، تلك الهوّة التي انبثقت عن ينبوع الروح السحرية، فكانت مصدرًا مزدوجًا لقطبين متناقضين... وفي حنايا هذا السعي الجميل تَلَبَّثَتْ مرارًا لتستَرْوِح أنسام الانعتاق من أَسْر العبودية التي فرضتها على نفسها أزليةً أبدية، حتى عُدّتِ الحرية التي استباحتها لذاتها، في لحظاتها العالية، لونًا من التجديف، بل

وفي **روح الحضارة العربية**[٢١] لهانز هينرش شيدر، تغيًا بدوي أن يتوسّل تراث اليونان، كما عرضه المؤلف، لبيان روح تلك الحضارة انطلاقًا من مفهوم اشبنغلر لروح الحضارات. للتراث اليوناني كبيرُ أثرٍ في تشكيل الحضارة العربية إنْ بالإيجاب أو بالسّلب؛ تأثّر مَن تأثر به ـ خاصة من الفلاسفة ـ لكنهم أخذوا الشكل؛ وتمرَّد عليه مَن تمرَّد ـ خاصة المتصوفة ـ فذهبوا إلى تأسيس نزعة إنسانية أصيلة[٢٢]. ميْلُ بدوي إلى الأخيرين أرجح من ميله إلى الأولين، لأنهم (= المتصوفة والأدباء كالجاحظ والتوحيدي) كانوا أكثر وفاءً لتلك الروح من غيرهم، تمامًا كما كانت الحضارة العربية ألصقُ، عنده، بالتراث اليوناني من صلة الارتباط بين الحضارة الغربية وذلك التراث. وقد ألْحَقَ بدوي بالكتاب ملحقًا في شكل مراجعةٍ منه لكتاب تراث العرب، الذي أعدّه نبيه أمين فارس (برنستون، ١٩٤٤)، وأتى يعيد الاعتبار إلى جيلٍ جديد من المستشرقين النزهاء؛ وملحقًا ثانيًا عرض فيه مراجعته لكتاب غوستاف فون غرونباوم **الإسلام في العصر الوسيط**، وقدّم فيه قراءةً نقدية للاستشراق ومناهجه (منهج الأثر والتأثر، التعصّب، الأحكام التعسفية)[٢٣].

قبل **روح الحضارة العربية** بسنوات قليلة، نشر عبد الرحمن بدوي (في العام ١٩٤٥) كتابه **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**[٢٤]؛ وهو مزيج من التأليف ومن الترجمة لنصوص بعض المستشرقين عن مفكرين مسلمين أفصحوا عن نزعات إلحادية صريحة في ما كتبوه[٢٥]. أمّا مساحة تدخل عبد الرحمن بدوي في الكتاب فكبيرة؛ فإلى أنه نشر فيه فصلين عن جابر بن حيّان ومحمد بن زكريا الرازي، وضع فصلًا مطوّلًا عن «خصائص الحضارة العربية»، وفصلًا عن الزندقة ناهيك بتصديرٍ عام للكتاب. ولم يُخْفِ بدوي، في تصديره ذاك، اتصال ترجمتَه ما ترجَم من نصوص بهاجس التعريف بـ «تيار روحي خطير في داخل الحياة الروحية في الحضارة الإسلامية»، وبتلك النزعة «التي تُعدّ من أخطر النزعات التوجيهية في الإسلام، ومن أطرف وأخصب تيارات الإلحاد العالمي في تاريخ الإنسانية الروحي»[٢٦]. وليس من شكّ في أن الانشغال بتراث الإلحاد في الإسلام، كما في

الكفران. فما من عجبٍ بعد هذا في أن يكشف لنا تطور هذه الفكرة عن مصير الوجود الإنساني في تلك الحضارة، أعني عن مطامعه ومصارعه، عن ملاهيه ومآسيه. والفكرةُ بدأت دنيوية وانتهت أخروية، في توازنٍ تام مع مآل الروح العربية التي استهلّت وجودها قويةً، أعني إنسانيةً، ثم خرجت صريعة العلة الأولى القاتلة؛ علة الاستقطاب الذي مزّقها فأسلمها ـ في نهاية المطاف ـ إلى قوىً خارقة، أعني لا إنسانية. أفما آن لنا اليوم، معشر صحبي، أن نستنبط العبرة، كل العبرة، من تطور تلك الفكرة؟». انظر: الإنسان الكامل في الإسلام: نصوص غير منشورة، ص ١.

(٢١) هانز هينرش شيدر، روح الحضارة العربية، ترجمة عبد الرحمن بدوي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٤٩)

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٥١.

(٢٤) النصوص المترجمة أربعة هي: «زندقة ابن المقفّع» لفرنشيسكو غبرييلي، عن الإيطالية (ص ٥٣ ـ ٦٨)؛ و«باب برزويه في «كليلة ودمنة» لباول كَرَوس، عن الألمانية (ص ٦٩ ـ ٧٨)؛ و«تعليقات صغيرة على ابن المقفع وابنه» لكَرْلُو ألفونسو نَلّينو، عن الإيطالية (ص ٧٩ ـ ٨٦)؛ و«ابن الراوندي» لباول كَرَوس، عن الألمانية (ص ٨٩ ـ ٢١٩).

(٢٥) من تاريخ الإلحاد في الإسلام، تأليف وترجمة عبد الرحمن بدوي، ط ٢ (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٣).

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٢.

الغرب[٢٧]، عند بدوي اقترن بأزمة روحية عاشها في سنوات الأربعينيات، وتَداخَل مع انشغالٍ موازٍ بالتراث الصوفي الإسلامي، فكان لذلك كلّه الأثرُ الكبير في دفعه إلى إعادة فتح موضوع الظاهرة الإلحادية في الإسلام، متوسّلًا كتابات المستشرقين في المسألة، من دون الاكتفاء بها وحدها، وإنما الكتابة في الموضوع مباشرة مع المستشرقين لا إلى جانبهم فحسب.

وقد تكون الرسالةُ من الترجمة تعليمية حصرًا؛ المرادُ منها تزويد قارئ النصّ المترجَم بمادّة معرفية عن الموضوع الذي تتناولُه الدراسة المترجَمة؛ إمّا لعمقها أو طرافتها وإمّا لغنى محتوياتها أو لأهمية طريقة عرضها؛ أو (تزويدُهُ) بمادة بيانية عن مؤلّفها، أو للغرضين معًا. وليس معنى ذلك أن هواجس بدوي تختفي في هذه الفئة من الترجمة، خلافًا للأولى التي أشرنا إلى نماذج ثلاثة منها؛ ذلك أن الهدف التربوي والعلمي التعليمي من أهمّ تلك الهواجس عنده، إنْ لم يكنِ الأهمَّ فيها جميعًا، إنما القصد أن المترجِم، في هذه الحال، لا يتدخّل كثيرًا برأيٍ، بل لا يستعير ـ حتى ـ رأي المؤلِّف فيجعله يتحدث بلسانه، وإنما يترجم النصّ كما هو، مع تدخُّلٍ محدودٍ فيه من خلال الهوامش، وكأنما يمارس حيادًا علميًا باردًا حيال المادة المعروضة، تاركًا للنصّ المترجَم، أو لمؤلِّفه، أو لكليهما معًا، مساحةً أعرض للبروز على حساب آراء المترجِم وانحيازاته المعرفية، من دون أن يفتعل بدوي دورًا للمترجِم غيرِ مألوف[٢٨]. لو أخذنا نموذجين لهذه الترجمة التي تَفْتَرِض التعليم والتعريف، في المقام الأوّل، لتبيَّنّا أن حصّة حضور بدوي فيهما ـ خارج فعْل الترجمة ـ حصّةٌ رمزية مقارنة بحصّة المؤلّف أو النصّ المترجَم:

في ترجمته كتاب آسين بلاثيوس عن ابن عربي[٢٩]، من الإسبانية، قَصَد بدوي إلى بيان الدور العلمي لبلاثيوس في مجال الدراسات الإسلامية، خاصةً عن ابن عربي وابن مسرّة وابن حزم والغزالي، ونظرته النقدية إلى أعمال الدارسين الآخذين بفرضيات المطابَقَة بين النصوص الإسلامية و«مصادرها»، والذاهبين إلى إنزال أحكام عامة متسرعة[٣٠]. وفي ترجمته كتاب ألفرد بِل عن الفرق

---

(٢٧) اهتم بدوي بنيتشه، مثلًا، منذ البواكير؛ وقد أصدر كتابًا عنه في العام ١٩٣٩، وهو في الثانية والعشرين من عمره.

(٢٨) يمجُّ بدوي مجًّا عادة التدخّل الزائف للمترجمين العرب في النصوص التي يترجمونها للمستشرقين، في محاولةٍ من بعضهم لبيان حِذقِه في كشف ثغَر أولئك المستشرقين في معلوماتهم، أو بياناتهم عن الأعلام والأمكنة، أو للردّ على تأويلاتهم بأساليب سجالية غير مجدية. وهو يغمز من قناتهم، في خاتمة مقدمةِ ترجمته لكتاب فهلوزن عن الشيعة والخوارج، حين يقول: «وها نحن أولاء نقدّم هذه الترجمة لدراسته الرائعة عن الخوارج والشيعة؛ نقدمها مع بعض الملاحظات النقدية الخالية من فضول التعليقات الزائفة التي انتشرت بيننا، عادة حشو ترجمات كتب المستشرقين بها، انتشارًا يدعو إلى بالغ الأسف...». انظر: فلهوزن، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة، ص ١٣ (التشديد من عندي).

(٢٩) آسين بلاثيوس، ابن عربي: حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، ١٩٧٩).

المصدر نفسه، ص ٦.

(٣٠) المصدر نفسه، الصفحات ٧ ـ ٢٠ من تصدير الكتاب.

الإسلامية في الشمال الأفريقي[٣١] تقريظ للكتاب ومؤلّفه معًا؛ فالدراسة «تمتاز بغزارة المادة وسعة الأفق والاستناد إلى المصادر الوثيقة رغم ندرتها في هذا الباب»[٣٢]؛ ومؤلّف الكتاب بِل (Bel) «من خيرة الباحثين الذين توفروا على دراسة الشمال الأفريقي بحكم إقامته الطويلة فيه، وجَلَده المستمر على البحث في مختلف مرافق حياته وتاريخه»[٣٣]. وفي الحالين؛ مع كتاب بلاثيوس وكتاب بل، التزم بدوي موقع المترجم العازف عن التدخل في النصّ المنقول، إلّا من هوامش قليلة اقتضتها الحال، تاركًا النصَّ يخاطب قارئه مباشرةً من دون وسائط. وهو عيْنُ ما فعله في نصوص أخرى ذات قيمة عالية ترجمها من لغاتها الأصل إلى العربية ومنها، مثلًا، كتاب فلهوزن عن الخوارج والشيعة المشار إليه آنفًا، وكانَ في ترجمته إياها يؤدي دورًا تعليميًا - مثلما نوّهنا - يعرف، على التحقيق، مقدار الحاجة إليه في لحظةٍ ثقافية تأسيسية؛ أي ما تزال الحاجة فيها ماسّة إلى اجتهادات الآخرين وثمرات جهودهم.

ثالثًا: تقمُّص الاستشراق والتماهي معه

من تفصيل القولِ وتنفيلِ العبارةِ أن يُشار إلى أنّ إلحاح بدوي، غيرَ المنقطع، على التعريف بالمستشرقين وأعمالهم، وترجمةِ كثيرٍ منها من لغات عدّة إلى العربية، إنما يَرُدُّ إلى شعورٍ (= وعي) حادّ - لديه - بحاجة الثقافة العربية إلى التزوّد - والاستزادة فيه - من المساهمات العلمية للدارسين الغربيين في ميدان الدراسات الإسلامية، بحسبان هؤلاء الأعرقَ في الميدان ذاك، والمشاركين في تأسيسه علميًا، وإعمار كيانه موضوعاتيًا ومنهجيًا. وإذا كان في مسعى بدوي هذا ما يقوم به دليلٌ على انفتاحه الرحب على الثقافة الإنسانية، من غيرِ تردُّدٍ أو تعصُّب - شأن كثيرٍ من مجايليه ممّن عالنوا الاستشراق عداءً جهيرًا نظيرَ عدائهم للثقافة الغربية - ففيه ما يفيد أنه لم يُفْرد كلّ تلك المساحات العريضة في كتبه للاستشراق لمجرَّد أنَ هذا الأخير يغطّي حاجة معرفية داخلية (= داخل الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة) فحسب، بل تقصَّد منه أن يعيد الاعتبار إلى ذلك الاستشراق الذي لم يُستقبَل الاستقبالَ الحَسن، الذي يليق به، في البيئات الثقافية العربية، على الرغم ممّا أسداهُ من جميلِ الخِدْمات وجليلها للفكر العربي والدراسات الإسلامية. لا غرابة، إذن، في أن يكون عبد الرحمن بدوي - تلميذُ المستشرقين بامتياز - أكثرَ من اعتنى، من المفكرين العرب، بتراث الاستشراق، وأوْسَعَ له المكان للانتشار والذيوع في بيئات الدارسين العرب؛ من طريق ترجمة عيونِ الدراسات فيه، والكتابة عنه باستمرار.

---

(٣١) أفرد بِل، الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي: من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمه عن الفرنسية عبد الرحمن بدوي، ط ٣ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧).

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٦.

على أنّ اللحظة الثالثة[٣٤] في علاقة بدوي بالاستشراق قد تكون ـ بل لعلّها تكون ـ اللحظة الأوثق به من جهته؛ ففيها تعبيرٌ شديدُ الكثافة عن عمق الأواصر التي نشأت بين وعيه والاستشراق. سمّيناها لحظة التقمص والتماهي لأن المسافة فيها بين بدوي والمستشرقين، الذين آثرهم، انمحت أو كادت أن تنمحي ليُفْصِح عن صورٍ مختلفة من ملابسة الوعي الاستشراقي ومناهجه وطرائق اشتغاله على موضوعاته، ناهيك بما لم يتوقف عن بيانه من أفضال المستشرقين على الدراسات الإسلامية، وسَبْقهم في إعمار ميدانها. ويمكننا، في مقاربة هذه اللحظة/العلاقة الثالثة، أن نطالع وجوهًا من التعبير عنها في منحيَيْن من ذلك التماهي هما: اللغة التبجيلية التي ما انفكّ بدوي يستخدمها حين الحديث عن بعض المستشرقين، وعن إنجازاتهم العلمية في حقل الدراسات الإسلامية، إلى الحدود التي ضَوَتْ فيها ذاتُه في ذواتهم وحلّت فيها حلولًا صوفيًا؛ ثم استبطان القول الاستشراقي والتماهي معه نصًا ومنهجًا.

١ ـ مديحُ المستشرقين

لم يحْظ المستشرقون جميعًا بتقدير عبد الرحمن بدوي، حتى لا نقول إنَّ قلّةً قليلة منهم مَن استحقّ اهتمامَه والكتابةَ عنه وتقريظَه. وهذا أمرٌ مُسْتَبْدَهٌ على وجه الضرورة؛ فبدوي، ابتداءً، باحث رصينٌ ويَقظ، وشديدُ الاعتداد بالنفس؛ وهو يضع عمَلَه العلمي، دائمًا، في صفّ الأعمال العلمية الكبرى في الفكر الإنساني المعاصر، وصورتُه عن نفسه، بالتالي، لا تختلف كثيرًا عن صورة كبار المستشرقين في وعيه. والأهمّ من ذلك أنه لم يُعْرَف عنه أنّه مدَّاح ـ لئلّا نقول إنه إلى الهَجّاء أقرب ـ وبالتالي لن يكون منتَظرًا من مثله أن يوزِّع الأوصاف الحميدة والألقاب الرفيعة على المستشرقين كيفما اتفق، ولن ينالَ تقديرَهُ منهم إلّا مَن يستحقّ التقدير. نعم، في الوسع أن يفترض المرءُ أن أحكامه عن المستشرقين أتت متأثرةً، في حالاتٍ منها، بعلاقته بمن قامت بينه وبينهم علاقة: أساتذة درَّسوه، أو زملاء درَّسوا معه، أو أصدقاء اتصلت علاقتُه بهم صلاتٍ ممتدّة. لكنّ الافتراض هذا إذا كان يصحّ في حالةِ بعضٍ منهم، فهو لا يصحّ في ثلاث حالات على الأقل:

في حالة مستشرقين آخرين جايلهم، وتعرَّف إليهم، وانتقد أعمالهم أشدَّ النقد، بل أغلظ القول في بعضهم إلى حدود التجريح؛ كما سنرى في مكان آخر من هذا النصّ؛ وفي حالة مستشرقين آخرين جايلهم، أو سبقوه في الزمان، لكنه تجاهلهم؛ فلم يأتِ بالحديث عنهم لا سلبًا ولا إيجابًا، مع ما كان لكثيرٍ منهم من سهْم في تراث الاستشراق الحديث والمعاصر، وحيث حظيَ منهم مَن حظيَ بكثيرٍ من الاعتراف والإشادة من دارسين عرب آخرين: من جيل عبد الرحمن بدوي ومن غيرِ جيلِه؛ ثم في حالة مستشرقي القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ممّن لم يعرفهم بدوي ـ بحكم الفارق في الزمان[٣٥]، لكنّه أنصفهم كبيرَ إنصاف، نظيرَ نقده آخرين طَعَنَ عليهم علميًّا.

(٣٤) اللحظتان الأولى والثانية هما: لحظة التعريف، ولحظة الترجمة، كما مرَّ في الفقرتين السابقتين.
(٣٥) بدوي من مواليد العام ١٩١٧.

من المستشرقين الذين حظوا بنظرة تبجيلية إلى أعمالهم من عبد الرحمن بدوي، ومن غيرِ تحفُّظٍ كبير، من كانوا في الصفّ الأول في تاريخ الاستشراق الحديث؛ مثل ثيودور نولدكه، ويوليوس فلهوزن، وإغنتس غولدتسيهر، ولوي ماسينيون.لكنّ في جملتهم، أيضًا، مَن شاء بدوي أن يضعهم في المستوى العلمي عينه، مثل باول كروس، وكرلو ألفونسو نلينو، وماكس مايرهوف، وهنري كوربان. ومع أنّ أحدًا لا يجادل في قيمة أعمال الأخيرين، خاصةً كرَوس ونَلينو، إلّا أن مركزهم العلمي في سلسلة المستشرقين دون مركز الأربعة الأوّل الكبار، على الرغم من أنّ اثنين منهم فقط ـ هما فلهوزن وماسينيون ـ مَن ترجَم لهما بدوي نصوصًا، فيما ترجم كثيرًا لكرَوس، ونلينو، وكوربان، و ـ قبل هؤلاء ـ كارل هينرش بكَر (= من جيل الأوّلين). وبموازاة الترجمة لهؤلاء وأولئك، كتبَ عنهم معرّفًا بآثارهم تعريفًا يَعْسُر على الباحث فيه أن يتميَّز معياريةً خاصّة تقوم عليها أحكام القيمة (الإيجابية) التي وزّعها عليهم. لنقرأ نماذج من المديح الذي كالَهُ بدوي لبعض هؤلاء المستشرقين في مناسبات مختلفة من حديثه عنهم؛ ولنأخذ هؤلاء بالترتيب الزمني، آخذين في الحسبان أنّ أكثرهم كتب وألّف بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين.

أوّل ما يثير انتباه قارئ بدوي، في ما يكتبه عن هؤلاء، هو استخدامُه المفرط لعبارات (= مفردات) التعظيم والتفخيم. نقرأ في تعريفه ثيودور نولدكه[٣٦] (Theodor Noldeke) (١٨٣٦ ـ ١٩٣١): «يُعَدّ نيلدكه شيخ المستشرقين الألمان غير مُدافَع. وقد أتاح له نشاطُه الدائب، وألمعيةُ ذهنه، واطلاعُه الواسع على الآداب اليونانية، وإتقانُه التام لثلاثٍ من اللغات السامية (العربية، والسريانية، والعبرية). أن يظفر بهذه المكانة ليس فقط بين المستشرقين الألمان، بل بين المستشرقين جميعًا».وفي التعريف به، في الموسوعة، إفاضات في بيان تميُّزه في ميدان البحث العلمي في دراسات الإسلام، وإشادة بدوره التأسيسي. وفي تعريفه اغنتس غولدتسيهر (Ignaz Goldziher) (١٨٥٠ ـ ١٩٢٢)[٣٧]، يبلغ التبجيل ذراه حين يكتب ـ مقارنًا إياه بأنداده الكبار ـ: «**يشاء الله أن يهب الإسلام** من الأوروبيين مَن يؤرخون له كسياسة فيجيدون التأريخ؛ ومَن يبحثون فيه كدين وحياة روحية فيتعمقون هذا البحث، ويبلغون الذروة فيه أو يكادون؛ ومَن يُقبلون على الجانب الفيلولوجي فيه فيظفرون لنتائج على جانبٍ من الخطر كبير. فكان له على رأس هؤلاء الأخيرين تيودور نِلدكه، وعلى رأس أولئك الأوَلين يوليوس فلهوزن. وكان سيّد الباحثين فيه، من الناحية الدينية خاصة والروحية عامة، اجنتس غولدتسيهر». ثم يحصل في بعض التعريف بالمستشرقين أن يتوسّل بدوي لفظ التعظيم وصْفًا لمن يرفعهم، في سلَّم التقدير، إلى أعلى؛ هكذا يصف دوزي[٣٨] (Reinhardt Dozy) (١٨٢٠ ـ ١٨٨٣)

(٣٦) بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٥٩٥ (التشديد من عندي).
(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٩٧ (التشديد من عندي).
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

بأنه «مستشرق هولندي عظيم»، ونَلّينو[٣٩] بأنه «مستشرق إيطالي عظيم»، وماسينيون[٤٠] (Louis Massignon) (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢) بأنه «مستشرق فرنسي عظيم».

ويختار بدوي، توكيدًا لمكانة مستشرق كبيرٍ ما ممّن يمحضهم عبارات التبجيل والتعظيم، أن يعرّفه بالمضاهاة مع أقرانه من النوابغ في ميدان الاستشراق؛ وهكذا لا يضاهي غولدتسيهر في المكانة عنده ـ مثلما رأينا ـ سوى نولدكه وفهلوزن؛ ولكنّ اسم فلهوزن يختفي حين يقارن ماسينيون بأقرانه؛ إذِ الأخير «من بين المستشرقين في مكانةٍ لا يضارعه فيها إلّا «نيلدكه» و«نلينو» و«غولدتسيهر». وسرعان ما تتراجع المضارعة أمام إعلاءٍ لمكانة ماسينيون حين يصفه بأنه «امتاز منهم جميعًا بنفوذ النظرة وعمق الاستبطان والقدرة على استنباط التيارات المستورة وراء المذاهب الظاهرة والأفكار السطحية». أما مردّ ذلك فَ «إلى مزاج شخصي خاصّ جعل حياته الباطنة ثَرّةً عامرةً بأعمق معاني الروحية»[٤١]. وقد يبلغ التقدير والتبجيل عنده حدود المبالغة من قبيل وصفه نيلينو[٤٢] بأنه «زعيم المستشرقين المعاصرين»، أو وصفه رينو[٤٣] (Joseph-Toussaint Reinaud) (١٧٩٥ ـ ١٨٦٧) بأنه «مستشرق فرنسي كبير»، فيما لم يَحْظ مستشرقون آخرون كبار بمثل هذا الوصف، مثل سنوك هورغرونيه، أو جوزف شاخت، أو هاملتون غب، أو غوستاف فون غرونباوم، أو كلود كاهين، ناهيك بمن تجاهل وجودهم من كبار المستشرقين ـ كما أشرنا إلى ذلك قبلًا ـ وأعرض عن التعريف بهم!

وقد يقتصر المديح على عملٍ ما ـ كتابٍ ما ـ فيختصر القولُ فيه الرأيَ في صاحبه؛ ذلك ـ مثلًا ـ ما ينطبق على كتاب المستشرق الألماني الكبير كارل بروكلمن (Carl Brockelmann) (١٨٦٨ ـ ١٩٥٦) تاريخ الأدب العربي[٤٤]، الذي كتب يصفه قائلًا: «مَن ذا الذي يمكن أن يستغني عن «تاريخ الأدب العربي» GAL بأجزائه الخمسة[٤٥]. إنه لا يزال حتى الآن المرجع الأساسي والوحيد في كل ما يتعلق بالمخطوطات العربية وأماكن وجودها». وغنيّ عن البيان أنه ما من مبالغةٍ في تقريظ عبد الرحمن بدوي للكتاب عند كلّ مَن اطّلعوا عليه، وعلى ما يحفل به من ذخائر علمية نفيسة.

على أنّ مدائح بدوي للمستشرقين لم يَكِلها إلى مَن وقعوا من نفسه ومزاجه العلمي موقعًا حسنًا فحسب، وإنما ساق أشباهًا لها في الحديث عن مستشرقين آخرين لم يكن يَرُقْه تفكيرُهم

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٥٨٣.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٥٢٩.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٥٢٩. وانظر كذلك: «لويس ماسينيون ـ حياته وأبحاثه،» في: بدوي، **شخصيات قلقة في الإسلام**، ص ٢٨٩.

(٤٢) عبد الرحمن بدوي، «كرلو ألفونسو نلينو،» في: بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ص ٣٢١.

(٤٣) بدوي، **موسوعة المستشرقين**، ص ٣٢١.

(٤٤) انظر الترجمة العربية للكتاب في: بدوي، **موسوعة المستشرقين**، ص ٩٨.

(٤٥) في الطبعة العربية المشار إليها أعلاه.

وأطروحاتُهم حول الإسلام، بل ووجّه نقدًا حادًّا لكتاباتهم، ولكنّه ـ في الوقتِ عينِه ـ أنصف مساهماتهم العلمية بقدرٍ عالٍ من الموضوعية والنزاهة، فنبّه إلى ما فيها من مواطن القوّة. من ذلك، مثلًا، تقديرُه الصريح لعمل إرنست رينان ـ هذا الذي كان دائمًا محطَّ نقدِ الكتّاب العرب منذ معاصِرِه جمال الدين الأفغاني ـ وإشادته بمعرفته الواسعة للتراث العربي الإسلامي. وعلى الرغم من اتهامه إياه بعدم إتقان اللغة العربية، نظيرَ إتقانه العبرية والسريانية والحبشية[٤٦]، إلّا أن دراساته التي أنجزها «تكشف ـ يقول بدوي[٤٧] ـ عن **اطلاعٍ واسع على التراث العربي** مترجَمًا إلى اللغات الأوروبية الحديثة، **وعلى عمقٍ في الفهم وسلامةٍ في الحكم والتقدير منقطعيْ النظير**». وقد لا يُستغرب مثل هذا التقدير من بدوي لخصمٍ لدود له، أغلظ في نقده؛ فذلك ممّا يُحسَب لقيم الموضوعية والبحث العلمي عنده، على الرغمِ من أنها لا تُلْحَظُ في كتاباته إلّا كومضات سريعة.

٢ ـ التماهي مع المستشرقين

ونعني به تلك اللحظة التي تنمحي فيها الفروق بين ذات بدوي وذوات المستشرقين، فيستبطن أفكارَهم ومناهجهم وطرائقهم في الدرس وكأنما هو هُمْ أو هو وهُمْ سواء. تُفصح علاقة التماهي هذه عن نفسها في صورتين من عمل بدوي العلمي؛ في استعارته نصوص بعض المستشرقين واستدخال قلمه في متنها و، من ثمة، التكلّم بها وكأنه نصوصه، من دون وضع المائز بين المستعار منه والمستعير؛ وفي تقمُّص المستشرق أثناء الدرس والبحث، بما في ذلك اقتداء عمل المستشرق في التحقيق والتأليف.

في الصورة الأولى من التماهي تختفي الفواصل بين بدوي والمستشرقين؛ لا يشار إلى الترجمة في فهرست الكتاب أحيانًا، فيبدو النصُّ المترجَم وكأنه تأليف خالص لعبد الرحمن بدوي. ذلك، مثلًا، ما نصادف قرينةً عليه في كتابيْه: **من تاريخ الإلحاد في الإسلام** و: **شطحات الصوفية**[٤٨]. وقد يكون النصّ تأليفًا، كما في الكتابين المشار إليهما، أو في: **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**[٤٩]، ولكنه أقرب ما يكون إلى شرح نصوصٍ لمستشرقين في الموضوع. ولا يفهمنّ أحدٌ أن بدوي يخدع قرّاءهُ بإخفاء اسم صاحب النصّ الذي يترجم له، أو يزعُم لنفسه تأليفَ نصٍّ هو محضُ شرح لنصٍّ استشراقي، وإنما هو التماهي يبرِّر له أن يكسر حدود التمايز، فيتكلم بلسان المستشرقين وهو يحسبه لسانه.

---

(٤٦) مادة «إرنست رينان،» في: بدوي، **موسوعة المستشرقين**، ص ٣١١ ـ ٣١٢.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣١٣ (التشديد من عندي).

(٤٨) عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة النهضة ١٩٤٩)؛ ط ٣ (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٨)، ج ١: أبو يزيد البسطامي.

(٤٩) عبد الرحمن بدوي، **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي** (الكويت؛ وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، ١٩٨٢).

غير أن الصورة الثانية من التماهي هي الأقوى؛ ففيها يلبس بدوي جُبَّة المستشرق، حتى لكأنَّك تحسبه مستشرقًا حين يُحقق نصًا أو يؤلّف آخر[٥٠]. يبلغ التماهي، هنا، ذُراه فيتبدّى عمل بدوي وكأنه يستنسخ أعمال كبار المستشرقين على نصوص التراث العربي الإسلامي. الأمثلة على ذلك عديدة، نسوق بعضًا منها على سبيل البيان، واضعينها في فئتين من التحقيقات وفي فئة الدراسات:

*

يجد قارئ تحقيقات بدوي للنصوص نفسَه أمام فئتين من النصوص المحقَّقة؛ نصوص إغريقية مترجمة إلى العربية قديمًا وشاء بدوي إعادة نشرها محقَّقة؛ ونصوص عربية إسلامية أعاد نشرها محقَّقة، أو نصوص مفكرٍ من مفكّري الإسلام حقَّق نسبتها إليه، وميّز الصحيح من المنحول فيها، وقدّم عنها معلومات ببليوغرافية وتاريخية ثمينة.

في الفئة الأولى نشر بدوي كتاب **مخطوطات أرسطو في العربية**[٥١] وهو عينُه ـ تقريبًا ـ كتابه الذي نشره تحت عنوان **أرسطو عند العرب**[٥٢] وكتاب **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**[٥٣]. وقد استعرض في كتاب **مخطوطات أرسطو**، مثلًا، مختلف نشْرات نصوص أرسطو، التي ترجمها تراجمة عرب قدماء، مثل «الكتب المنطقية» ـ وترجمها إسحق بن حنين، ومحمد بن عبد الله بن المقفع، وأبو بشر متى وآخرون ـ و«الكتب الطبيعية»، وكتب «الإلهيات»، و«الكتب الأخلاقية والسياسية»، و«الكتب المنحولة»، ناهيك بنشره «مقالة اللام» لأرسطو، وشروح ثامسطوس وابن سينا عليها، ثم كتاب **مقولات أرسطو** ـ الذي حقّقه خليل الجرّ ـ في ترجمته العربية القديمة والشروحات العربية عليه. وهو نَهَجَ في تحقيقاته هذه نهج المستشرقين في التحقيق التاريخي للنصّ، وفي مضاهاة الترجمة العربية القديمة بالمتوفّر من الأصول اليونانية والترجمات اللاتينية، واستعراض دراسات الباحثين الغربيين لتأثير التراث اليوناني في الفكر العربي. وقد يأخذ التحقيق ـ في نطاق هذه الفئة الأولى ـ شكل تحقيقٍ للمتن الفكري لفيلسوفٍ يوناني ذي أثرٍ كبير في الثقافة العربية، مثل أفلاطون، فيضع في الموضوع كتابًا جامعًا (= **أفلاطون في الإسلام**)[٥٤]، يقدّم فيه نصوصًا لأفلاطون ـ بين صحيحةٍ ومنحولة ـ تُرجمت إلى العربية في القرنين الثالث والرابع للهجرة؛ وينشر في قسم «**أفلاطون الصحيح**» نصًا للفارابي عن «**فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أوّلها**

(٥٠) حقّق عبد الرحمن بدوي ثلاثة وثلاثين نصًا نشرها في كتب.

(٥١) **مخطوطات أرسطو في العربية، ويليه مقالة اللّام وكتاب المقولات لأرسطو**، حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي (باريس: دار ومكتبة بيبليون، ٢٠٠٨)

(٥٢) **أرسطو عند العرب: دراسة نصوص غير منشورة**، حققه عبد الرحمن بدوي، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٨).

(٥٣) **الأفلاطونية المحدثة عند العرب: أبرقاس: «الخير المحض»، «في قدم العالم»، «في المسائل الطبيعية»؛ هرمس: «معاذلة النفس»؛ أفلاطون: الروابيع**، حقّقها وقدّم لها عبد الرحمن بدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥). انظر أيضًا: **أفلوطين عند العرب، نصوص** حقّقها وقدّم لها عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار النهضة، ١٩٦٦).

(٥٤) عبد الرحمن بدوي، **أفلاطون في الإسلام**، ط ٢ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٠).

إلى آخرها»(٥٥)، ونصًّا آخر للفارابي في «**تلخيص نواميس أفلاطون**»(٥٦). والأهمّ من النشر طريقتُه: الفرز والتمييز بين الصحيح والمنحول في نصوص أفلاطون؛ التحشية على النصوص بهوامش الشرح والتدقيق في الترجمة والاصطلاح..ممّا اعتاد المستشرقون على القيام به في تحقيقاتهم للنصوص.

يقع في نطاق الفئة الثانية من تحقيقات بدوي عملٌ كثيفٌ منه على نشر نصوصٍ لمفكرين مسلمين ـ فلاسفة ومتصوفة ـ نشْراتٍ محقَّقة على طريقة المستشرقين. الأمثلة، أيضًا، عديدة على ذلك النوع من النشر والتحقيق، نكتفي منها بإيراد عيّنةٍ كبيرة: تحقيق كتاب **عيون الحكمة**(٥٧) لابن سينا، و**التعليقات**(٥٨) لابن سينا، و**البرهان**(٥٩) (من كتاب **الشفاء**) لابن سينا؛ وتحقيق كتاب **الإشارات الإلهية**(٦٠) للتوحيدي، ونشر كتاب **فضائح الباطنية**(٦١) للغزالي، وتحقيق مجموعة **رسائل الكندي والفارابي وابن باجة وابن عربي**(٦٢)، ناهيك بتحقيقه نصوصًا أخرى لابن رشد، والبسطامي، والسراج الطوسي، وابن سبعين. وهو فيها يسلك مسلك المحققين والدارسين الكبار للنصوص من المستشرقين المدققين، بحيث لا يخامر قارئهُ شكٌّ في أنه يتماهى مع طرائقهم في قراءة النصوص القديمة، والتعليق عليها، ونشرها مزوَّدةً بالشروح والحواشي. وقد تكون النصوص المحقَّقة متنًا ببليوغرافيًا لمفكِّر من مفكّري الإسلام نظيرَ عمليْه اللذين أنجزهما عن الغزالي(٦٣) وابن خلدون(٦٤)؛ وفي هذه العيّنة الثانية، من الفئة الثانية من التحقيقات، يتوسَّع بدوي في عمل المحقق ـ على طريقة كارل بروكلمن في التحقيق الببليوغرافي ـ فينصرف إلى دقائقَ لافتة تتعلق بنُسخ المخطوطات وما كُتب عنها من جانب القدماء والدارسين الغربيين، وما نُشر منها وما لم يُنْشَر، والموجود منها والمفقود. وكان بدوي قد قام بشيءٍ من ذلك الجهد في عمله على **أفلاطون في الإسلام** المشار إليه آنفًا.

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٢٥.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٨٣.

(٥٧) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **عيون الحكمة**، حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٥٤)؛ ط ٢ (الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، ١٩٨٠).

(٥٨) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **التعليقات**، حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٧٣).

(٥٩) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **البرهان، من كتاب الشفاء** (القاهرة: النهضة المصرية، ١٩٥٤).

(٦٠) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **الإشارات الإلهية**، حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي (القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٩٥٠).

(٦١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **فضائح الباطنية** (القاهرة: الدار القومية، ١٩٦٤).

(٦٢) **رسائل فلسفية الكندي والفارابي وابن باجة وابن عربي**، حققها وقدّم لها عبد الرحمن بدوي (بنغازي: منشورات الجامعة الليبية، ١٩٧٣).

(٦٣) عبد الرحمن بدوي، **مؤلفات الغزالي**، ط ٢ (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨١).

(٦٤) عبد الرحمن بدوي، **مؤلفات ابن خلدون** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢).

هذا في ما خصّ التحقيقات، أمّا في فئة الدراسات فما كان بدوي أقلّ تماهيًا مع الاستشراق فيها من تماهيه معه في التحقيقات. وعلى قلّة ما ألّفه أصالةً من أعمال، في مجال الدراسات الإسلامية، إنْ قورِن بما حقّقه أو ترجمه من نصوص أو ما ألّفه في ميادين أخرى[٦٥]، إلّا أنّ تأليفَه إيّاها ما بارح تقليدًا درجَ عليه في الكتابة متأثرًا بالمستشرقين: الاهتمام بانتقال الأفكار من بيئة ثقافية إلى أخرى؛ الانشغال بدلالات المفاهيم المستخدمة؛ تميُّز إشكاليات التفكير لدى المفكرين والفرق والمذاهب؛ تحليل المضمون الفكري أو الروحي للمادة المدروسة؛ والاعتناء بما كتبه القدماء والغربيون المحدثون في المسائل الفكرية التي يتناولها. وهو في ذلك كلّه يتصدى لموضوعه بمنهج الباحث التاريخي اقتداءً بطرائق المستشرقين في البحث. ويمكن القارئ أن يكوّن فكرة موسَّعة عن طريقة عمل بدوي في دراساته الإسلامية، وعن تأثّره بطرائق عمل المستشرقين، إن رجع إلى كتابَيْن أساسيَّين له هما: **شطحات الصوفية**، المشار إليه آنفًا، و: **مذاهب الإسلاميين**[٦٦]؛ تناول في الأول منهما الجهاز المفهومي للصوفية الإسلامية، انطلاقًا من مفهوم الشطح عند أبي يزيد البسطامي، وتناول في الثاني تاريخ الفرق الكلامية (المعتزلة والأشاعرة) والباطنية في الإسلام (الإسماعيلية والنصرية)، من مواقف فلسفية وفكرية[٦٧].

رابعًا: نقد الاستشراق

وهو اللحظة المعرفية الرابعة في علاقة عبد الرحمن بدوي بالاستشراق. وليس معنى ذلك أنها اللحظة المتأخرة من عمل بدوي على الاستشراق؛ إذ على الرغم من أنّ معظم نقده الاستشراقَ كُتِب في الأعوام العشرين الأخيرة من عمره، بعد أن جاوز الستين، إلّا أنّ منحاه النقدي أرهص مبكّرًا في مرحلة الشباب؛ أعني في ذروة انْتِخَاذِ وعيه بالاستشراق والمستشرقين. وهو ما يشهد له بالاستواء يَقِظًا في الصلات التي تشدُّه بمصادر الفكر، وبوجود قابلية ذاتية لديه لعَرْض مادّته، التي يتغذى منها فكرُه، على المساءلة النقدية حتى في اللحظة التي كانت خطوط التفكير عنده ما تزال تتشكل تحت تأثير جاذبية أفكار كبار المستشرقين وأطروحاتهم، فينساق إلى احتذائهم في طرائق عملهم: تحقيقًا وترجمةً ونشرًا.

حين أصدر بدوي ترجمته لكتاب **روح الحضارة العربية**[٦٨] لهانز هينرش شيدر، في العام ١٩٤٩، ألحق بها ـ في ملحقٍ ثانٍ ـ عرضًا ومراجعةً لكتاب غوستاف فون غرونباوم **الإسلام في**

(٦٥) أكثر ما ألّفه بدوي من دراسات كان في مجال الفكر الغربي؛ حيث أصدر كتبًا عدّة عن نيتشه (١٩٣٩)، واشبنجلر (١٩٤٢)، وكانط (١٩٦٩)، وهيجل (١٩٨٠)... إلخ.

(٦٦) وعبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ٢ ج في ١ مج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠).

(٦٧) يقول بدوي في تصدير الكتاب: «... كتابنا هذا هو في الفلسفة الإسلامية وليس في تاريخ الفرق الدينية. ولهذا لا يعنينا من الفرق الإسلامية غير الجانب الفلسفي، أو الفكري الخالص القائم على الاستدلال العقلي». انظر: المصدر نفسه.

(٦٨) شيدر، **روح الحضارة العربية**.

العصر الوسيط. وفي المراجعة هذه نقدٌ من بدوي للمنهج السائد في الدراسات الاستشراقية آنئذ (منهج الأثر والتأثر)، ولإعدام الأصالة العربية لنصوص تُرَدّ إلى أصول يونانية، مثل «ألف ليلة وليلة»؛ ونقدٌ لأخطاء المستشرقين الناجمة إمّا من الجهل أو من التعصب؛ ناهيك بنقد غرونباوم في إلحاحه الشديد على العنصر القومي (العربي أو الفارسي) بديلًا من العامل الإنساني، وفي ميله إلى المغالاة في الاستطراد واقتباس النصوص الطويلة[٦٩]. وكان واضحًا أنه بدأ، منذ ذلك الحين، يحفظ لنفسه مسافة نقدية مع أطروحات المستشرقين التي أثرت فيه الأثر الكبير لعشرة أعوام قبل ذلك البيان النقدي الأول في العام ١٩٤٩. على أن هذا المنحى النقدي في علاقته بالاستشراق سيتعزّز أكثر مع الزمن، خاصةً في الربع الأخير من القرن العشرين، وصولًا إلى اللحظة التي قاربت أن تشبه لحظة الطلاق مع الاستشراق في كتابيْه اللذين وضعهما، بالفرنسية، ردًّا على المستشرقين ودفاعًا عن القرآن وعن نبيّ الإسلام[٧٠]. أمّا أكثر ما أفصح فيه عن نظْرات نقدية إلى الاستشراق والمستشرقين ففي الموادّ التي كتبها عن كثيرٍ منهم في موسوعته التي كرّسها للمستشرقين.

تتراوح مساحة الخطاب النقدي في الموسوعة بين جُمَلٍ أو فِقَرٍ، في أكثر المواد التي فيها نقد للاستشراق، وبين صفحات عدّة ضافية كما في موادّ أخرى، كتلك التي كرَّسها لشبرنغر ورينان ولامنس، أخذ فيها حريته في دحض أطروحات المستشرقين وتفنيدها. ومع أنّ الفِقر النقدية القليلة التي نعثر عليها في مواد عديدة عن مستشرقين لا يبدي إعجابا بهم مثل أبراهام غيغر، أو غوستاف فايل[٧١]، أو آخرين يكِنُّ لهم الاحترام، مثل فلهوزن وغولدتسيهر، فِقَرٌ ذاتُ فائدة كبيرة في مضمار معرفة مستوى تمثُّلات بدوي الفكرية للمادة العلمية الاستشراقية، إلّا أننا نوثِر أن نمثِّل لذلك النقد بمادتين من الموسوعة؛ أولاهما عن المستشرق الفرنسي إرنست رينان، وثانيهما عن المستشرق البلجيكي هنري لامنس.

في مادته عن إرنست رينان في الموسوعة[٧٢]، يستعيد عبد الرحمن بدوي وقائع المناظرة التي جرت بين جمال الدين الأفغاني وإرنست رينان، عقب إلقاء الأخير محاضرته الشهيرة عن «الإسلام والعلم» في السوربون (٢٩ آذار/مارس ١٨٨٣)، كما يستعيد في نطاقها الأفكار الرئيسَة التي كانت مثارَ جدل (ص ٣١٤ ـ ٣١٥)، وأهمّها تشديده على معاداة الإسلام للعلم. ولا يبدو بدوي شديد الميْل إلى مواقف جمال الدين كثيرًا ـ وإن هو انتصر لها على حساب مواقف محمد عبده الذي بدا له الأفغاني شديدَ الترقّق برينان ـ لكنه لم يوافق رينان في ما ذهب إليه عمومًا في المحاضرة تلك. غير أنه، ومن موقع نقده أفكارَ رينان، لم يجد بدًّا من أن يُنصفه بعض الإنصاف في قوله[٧٣]

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٥١.

(٧٠) Abdurrahman Badawi, *Défence du coran contre des critiques* (Paris: L'unicité, 1989), et *Défence de la vie du prophète Muhammed contre ses détracteurs*, collection islamica; 2 (Paris: Edition Afkar, 1990).

(٧١) انظر: بدوي، **موسوعة المستشرقين**، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ و٣٩٠ ـ ٣٩١.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣١١ ـ ٣٢٠.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٣١٥ ـ ٣١٦.

مثلًا (= أي بدوي): «حين ينعي رينان على الإسلام كراهيته للعلم العقلي والتجريبي، فإنه لا يخصّ الإسلام بهذا الوصف، دون غيره من الأديان. بل الأديان كلّها في هذا سواء، لأن رجال الدين يرون في العلوم العقلية والتجريبية خصمًا لهم من ناحيتين: الأولى أن هذه العلوم العقلية تستبعد الخوارق، وترفض تدخل قوى غير طبيعية في مجرى الأحداث في هذا العالم وتقرّر أنّ الله، أو الإله أيًا كان، هو فاعل كل شيء. والثانية أنّ العلوم العقلية والتجريبية تقلّل من دور الدين في التأثير على الناس... وما يقوله رينان هنا عن الإسلام يتأيد بموقف المتشددين من أهل السنّة، والسلفية ودعاة العودة إلى «الإسلام الصحيح»...». ويضيف بدوي[٧٤] في المعنى نفسه «... إنّ رينان هاجم المسيحية بنفس القدر الذي هاجم به الإسلام في ما يتصل بعداء كليهما للعلم الوضعي وعرقلتهما للتقدم الإنساني. وهي نقطة غفل عنها أو تغافل الذين كتبوا عن موقف رينان من الإسلام، سواء من المسلمين مثل جمال الدين الأفغاني ومن اقتفى أثره، مثل محمد عبده ورشيد رضا والمعتنقين للنزعة السلفية...، ومن غير المسلمين من ذوي النزعات المسيحية باطنًا أو ظاهرًا».

يتبنى بدوي اعتراضات الأفغاني على أطروحة رينان القائلة باستحالة قيام نهضة علمية وتقدّم حضاري بين المسلمين، نظير ذاك الذي تحقّق في أوروبا، بسبب دور الإسلام في عرقلة التقدم نحو ذلك. لكنّ بدوي لا يضع فكرةَ رينان هذه موضع نقدٍ مباشر منه، وإنما يكتفي برأي الأفغاني فيها مستعرضًا إياه. لكنّ اعتراض الأفغاني يصادق، في الوقتِ عينهِ، على كثير من مصادرات رينان، ممّا يعني أن موقف بدوي النقدي من رينان لم يكن قاطعًا في هذه المسألة بمثل ما كان قاطعًا، مثلًا، حين آخذ رينان على ضَعف تمكّنه من اللغة العربية، وعلى اعتماده غيرِ المتحفظ على ترجمات المستشرقين للنصوص العربية القديمة التي اشتغل عليها. وبالجملة، لم يكن بدوي أقلّ ترفُّقًا برينان في نقده من ترفُّق الأفغاني به، حتى إنّ مساحة تلميع صورة رينان، في المادة المكتوبة عنه، بدت أوسع من مساحة مؤاخذته.

تختلف لهجة النقد، كثيرًا، في المادة التي كتبها عن هنري لامنس[٧٥] (Henri Lammens) (١٨٦٢ ـ ١٩٣٧)؛ فلامنس، عند بدوي: «شديد التعصّب ضدّ الإسلام، يفتقر افتقارًا تامًّا إلى النزاهة في البحث والأمانة في نقل النصوص وفهمها. ويُعدّ نموذجًا سيّئًا جدًّا للباحثين في الإسلام من بين المستشرقين». وحين يستعرض أعماله التي كتبها عنِ الحجاز قبيل الإسلام، يعلّق قائلًا[٧٦]: «وهو في هذه الكتب الخمسة إنما يلخّص أبحاث المستشرقين وعلماء الآثار والجغرافيا في هذه الموضوعات، وليس له فيها إسهام أصيل». وإذْ يستعرض كتبه الخمسة عن السيرة النبوية والصدر الأوّل، يتّهمه بالتحامل على سيرة الرسول، وبتجاهله كتب الحديث واعتماده القرآن مصدرًا وحيدًا للسيرة، ولم يَكن لآرائه أي دليلٍ نقلي أو عقلي، ويتّهمه بسوء فهم المصادر في كتابه عن «فاطمة

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٣١٨.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ٥٠٣ ـ ٥٠٥.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ٥٠٤.

وبنات محمد»، وتزييف معطياتها قائلًا: «لا أعرف باحثًا من بين المستشرقين المحدثين قد بلغ هذه المرتبة من التضليل وفساد النية». وفي دراساته عن الخلافة الأموية ـ في كتبٍ ستّة له في هذا الباب ـ آخذه بشدّة على مبالغاته «في تمجيد الأمويين بدافع من الحقد الشديد ـ على الإسلام»، مقارنًا بين صنيعه في ذلك وصنيع يوليوس فلهوزن؛ حيث هنَاك «فارق هائل بين ما قام به يوليوس فلهوزن، في كتابه الدولة العربية وسقوطها من إنصافٍ لمعاوية ولبعض الأمويين من تحامُلٍ اقترفه المؤرخون المسلمون الذين كتبوا في العصر العباسي وكانوا تبعًا لذلك متأثرين بكراهية العباسيين للأمويين، ومشايعين لرواية أهل العراق ـ وبين الاندفاع الأهوج عند لامنس في تبرير أبشع جرائم يزيد والأمويين بعامّة»[٧٧]. وهو عينه النقد اللاذع الذي وجّهه إلى كتابه: الإسلام: عقائد ونُظُم[٧٨]، وحسبانه إيّاه نصًّا يلخّص أفكاره المُغرضة المبثوثة في كتب أخرى.

إن الفارق بين لهجة النقد في المادة المكتوبة عن رينان ـ كما عن فلهوزن وغولدتسيهر ـ والمادة هذه عن لامنس (كما عن اشبرنغر)، هو الفارق بين نقدٍ موضوعي يريدُهُ صاحبه بنَّاءً وفعْلَ استكمالٍ، ونقدٍ إيديولوجي يبغي منه نسْفَ أطروحةٍ والتشهير بصاحبها، وهُمَا ـ معًا ـ شكلان من النقد تعايشا في فكر عبد الرحمن بدوي، وأفصحا عن نفسيهما في مناسبات مختلفة.

*

أيًّا تكن مقادير التماهي والتفاصُل بين فكر بدوي والاستشراق، فالذي لا مِريَةَ فيه أنه كان أكثر المفكرين العرب اتصالًا بأعمال المستشرقين، وتفاعلًا وحوارًا معها، وأكثرهُم اعتناءً بترجمتها والتعريف بها في الدائرة العربية، وتشجيعًا للقرّاء والباحثين العرب على الرجوع إليها. كان بدوي نقطةَ لقاءٍ بين لحظتين من علاقة الوعي العربي بالاستشراق: لحظة التلمذة والتأثُّر والاستلهام، ولحظة الحوار والنقد؛ وهُمَا اجتمعتا فيه معًا وعبَّر عنهما أشكالًا مختلفةً من التعبير: كما حاولنا أن نبيّن ذلك في ما سبق. وإذا كان بدوي مدشِّنًا ثانيًا للحظةِ النقد ـ بعد الأفغاني وعبده وطه حسين ومصطفى عبد الرّزاق ـ فقد اجتمع في نقدِه الاستشراقَ مَيْلَان: مَيْلٌ إيديولوجي وآخر معرفي. وهُمَا المَيْلان، أو المنزعان، اللذان سيستمران في الإفصاح عن نفسيْهما في الفكر العربي المتصل بالاستشراق والقارئ له. سيتعايشان في فكر المفكّر الواحد ـ كما تعايشا في فكر بدوي ـ وسيتمايزيان من بعضهما في حالات أُخَر. وفي القسمين الثاني والثالث من هذا الكتاب فصولٌ تتناول تجربة النقد الفكري لخطاب الاستشراق من ذينك الموقعين المومأ إليهما (= الإيديولوجي والمعرفي) من دون أن يُفْهَم من تقسيمنا الفصول تلك إلى قسم إيديولوجي وآخر معرفي أن المفكرين العرب الذين تتناولهم تلك الفصول مدموغون، حكمًا، بالصفة الإيديولوجية في مقابل آخرين نحسبهم معرفيين أو ملتزمين مقاربةً معرفيةً صافية للاستشراق.

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٥٠٥ (التشديد من عندي).

(٧٨) Henri Lammens, *L'Islam: Croyances et Institutions* (Beyrouth: Imprimerie catholique, 1926).

القسم الثاني

الاستشراق والمؤسّسة

الفصل الثالث

نقد الخلفيات الكولونيالية للاستشراق: أنور عبد الملك نموذجًا

النظرُ إلى الاستشراق في حقبة السيطرة الاستعمارية الأوروبية، على البلاد العربية، غيرُ النظرِ إليه في حقبة التحرُّر الوطني والاستقلال السياسي، والنضالِ من أجل استكمال الحلْقات الاقتصادية والثقافية من ذلك الاستقلال. والاختلافُ في النظر، هنا، اختلافٌ بمعانٍ عدّة لكلٍّ منها سببٌ برَّره. لعلَّ ثلاثةً من تلك المعاني أظهرُها جميعًا.

أوّلُها أن استشراق الحقبة الكولونيالية - وقد امتدَّ زمنيًا منذ مطلع القرن التاسع عشر حتى خمسينيات القرن العشرين - كان سيِّدًا، في مجال الدراسات الإسلامية، بتفوُّقه المعرفي والمنهجي، ونجاحه في تحديد خطوط الدراسة والبحث في ذلك المجال، وكيفية المقاربة ونوع الإشكاليات المطروقة. وهو، بهذا المعنى، يكاد أن يكون قد وضع القواعد وحدَّد الميادين والتخوم لِـ «عِلم» دراسات الإسلام، على نحوٍ «نهائي» أو لا مزيد عليه. هكذا استوعبَتْهُ أجيال النهضويين العرب الأربعة التي اتصلت به أنحاءً مختلفة من الاتصال (جيل البستاني، والشدياق، والأفغاني، وعبده، وجيل فرح أنطون وجرجي زيدان، وجيل أحمد أمين، ومصطفى عبد الرّازق، وطه حسين، وجيل عبد الرحمن بدوي، وزكي نجيب محمود، ومحمد عزيز الحبابي، وألبرت حوراني، ومحسن مهدي، وعبد العزيز الدوري). أمّا استشراق حقبة التحرّر الوطني والصّعود القومي - أو الاستشراق في هذه الحقبة - فبدأت سيادته وجاذبيتُه تضمحلّ بالتدريج؛ لم يعد يفرض هيبته العلمية لأسباب عدّة ليس أقلّها استمرارُهُ، منهجيًا، في أقفاصه التقليدية الضيّقة من غيرِ ما انفتاح منه على الثوْرات المنهجية المتحققة في ميادين العلوم الاجتماعية والإنسانية[1]، ولم يعد يمارس تأثير الجاذبية الكبيرة

(١) لم يكفَّ محمد أركون عن توجيه هذه الملاحظة النقدية إلى الاستشراق والمستشرقين.

على جيلٍ جديد من الباحثين العرب إلّا في ما ندر[٢]، كما أنّ الشرق المستعمَر (الصيني والهندي والعربي الإسلامي) بات ـ في حقبة التحرّر تلك ـ يستعيد ملْكيةَ تاريخه وتراثه القومي فيعيد قراءته وكتابتَه بعد أن كان «الآخر» (= الأوروبي، المستشرق) يكتب ذلك التاريخ نيابةً عنه، ومن منظوره ـ هو ـ كَ «آخر» مختلف. لذلك لن تكون نظرة مثقفي الحداثة إلى الاستشراق ـ كما سنرى لاحقًا ـ هي عينُها نظرة مثقفي النهضة إليه؛ فلقد اختلفت شروطها: السياسية والعلمية.

وثانيها أن استشراق النهضويين (أي الاستشراق من منظور النهضويين) عومِل في الأغلب ـ حتى لا نقول دائمًا ـ بوصفه مادة معرفية، وجودِلَ منهم (حين جودِل) على هذا المقتضى، وقلّما اشتُبِه في اغتراضاته الإيديولوجية أو السياسية. وحتى حينما لجأ باحثون ومفكّرون عرب إلى حوار الاستشراق، من موقعٍ نهضوي، للردّ على ما استنكروه فيه من آراء أو مواقف، أو لتصحيح رؤىً فيه إلى تراثنا وحضارتِنا خاطئة، جرى ذلك على أساس اعتقادٍ بأن ذلك الاستشراق يوجّه إساءات لماضي العرب والمسلمين ـ الثقافي والحضاري ـ لا إلى حاضرهم: الذي حُيِّد أو أوشك على أن يُحَيَّد! ويختلف الأمر في استشراق الحداثيين (أو الاستشراق من منظور الحداثيين)، فهو، عندهم، ما كان مجرّد مادّة معرفيته خلْو من أيّ اغتراضٍ إيديولوجي ـ كما حَسِب ذلك الأوّلون أو كما ذهلوا عن إدراكه ـ وإنما كان يُضْمِر، في معرفيّته، مقدارًا ما ـ يزيد أو ينقص ـ من الأغراض الإيديولوجية (المُوعَى بها وغيرُ الموعى بها) المتَّصلة إمّا بتأثير المواريث الفكرية القديمة ـ المستمرة، أو بموقع النظر إلى تراثٍ آخر مختلف من داخلِ أَنًا متمركزة على ذاتها؛ أو بانحيازٍ إلى المؤسسة (والدولة) في مشروعها السياسي تجاه العالم الذي يدرسه؛ أو بالشعور أنّ عمله ـ كمستشرق ـ مشدود إلى هدف «كبير» من قبيل «مساعدة» المدروس على فهم نفسه أكثر، وعلى الانتماء إلى منظومة قيم الدارس... إلخ! ولقد قُرِىء الاستشراق ـ لتلك الأسباب ـ بوصفه ميدانَ تداخُلٍ لم ينقطع بين ما هو معرفيّ (مدرسي، أكاديمي) وما هو إيديولوجي شديد الاتصال بأهداف وغايات ليست المعرفةُ منها. وهذا ما ميّز موقف الحداثيين العرب منه مقارنةً بسابقيهم من الإصلاحيين والنهضويين.

وثالثها أنّ النهضويين الذين عدُّوا أنفسهم، في مجال الدراسات الإسلامية، تلامذةً للمستشرقين وحَذوا حذوهم في النظر والدرس ـ لم يكونوا، لذلك السبب، نقديين تجاه الاستشراق إلّا في ما ندر (الأفغاني وعبده خاصة). لذلك بدَت صورتُه، في وعي أكثرهم، صورة العلم والمعرفة الموسوعيَّين والموضوعيَّين، فكانوا مبشّرين بأطروحاتهم ومناهجهم، في الأغلب الأعم مما كتبوه عنهم، ومروّجين لها في كتاباتهم ودروسهم الجامعية. ولم يكن صدفة أن ينصرف كثير منهم إلى ترجمة أعمال مستشرقين كثر إلى العربية (من الألمانية، والفرنسية، والإنكليزية... خاصة)، حتى إن الفترة الذهبية لترجمة نصوص الاستشراق إلى العربية كانت، من غير منازع، الفترة الفاصلة بين

(٢) ظلّ لبعض المستشرقين ـ مثل لوي ماسينيون، وجاك بيرك، ومكسيم رودنسون، وورودي بارت، وجوزيف فان إس، ومنتغمري وات، وبرنشفك، وكلود كاهين... ـ مكانة اعتبارية في تفكير مثقفي الحداثة العرب منذ سنوات الستينيات من القرن العشرين لأسباب شتى: علمية وعاطفية (= مناصرة العرب).

ثلاثينيات القرن العشرين وستينياته، ونهضت بعبءٍ كبير فيها «هيئة التأليف والترجمة والنشر»: مؤسسة النهضويين الأولى بامتياز، في حقبة الليبرالية العربية، التي كان وراء إنشائها رموز من نخبة تلك الحقبة مثل أحمد أمين وطه حسين... إلخ. وفي هذا تختلف علاقة الحداثيين بالاستشراق والمستشرقين، فلقد كانت، بالجملة، علاقة نقدية قامت على حوارٍ خصب مستمرّ مع إشكالياتهم، وأطروحاتهم، والمناهج التي توسّلوها في دراساتهم، وما انطوت عليه أعمالُهم من أحكام قيمةٍ معيارية أو إسقاطية غير تاريخية. ولم تكن تلك العلاقة النقدية حصيلة انفصال الحداثيين أولاًء عن تراث الاستشراق، كما قد يُظَنّ، وإنما أتت في سياق اتصالٍ أشدَّ به من اتصال النهضويين بكتابات أساتذتهم المستشرقين. غير أنه الاتصال الذي حدث في مناخ تنامي الحسّ النقدي في الفكر العربي، أكثر من ذي قبل، والذي كان ـ هو أيضًا ـ من ثمرات الاتصال العميق بتيارات الفكر النقدي في الثقافة الغربية المعاصرة، خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين.

*

التحرُّر الوطني من القيد الكولونيالي؛ استعادة التاريخ والتراث من الوصاية «العلمية» الاستشراقية؛ تنامي المنزعِ النقدي في التفكير؛ الانخراط في موجة الثورة المنهجية في ميادين العلوم الاجتماعية والإنسانية، في الفكر العربي المعاصر (منذ ستينيات القرن العشرين)؛ ثم دخول الاستشراق طور أزمته في الحقبة عينها، وبداية تبيُّن حدود قدرته على التفاعل الحيّ مع الثورات المنهجية تلك...، بعضٌ من العوامل والأسباب التي تفسّر لماذا اختلفت نظرة مثقفي الحداثة العرب إلى الاستشراق عن نظرة مثقفي النهضة؛ لماذا تراجعت فيها معدّلات التماهي والتبشير لتزيد فيها جرعة النقد؛ لماذا تغيَّر النظر إلى المنتوج الاستشراقي من مادةٍ معرفية إلى مادةٍ مزيجٍ من المعرفة والإيديولوجيا. لقد وقف الفريقان معًا (= النهضويون والحداثيون) على الأرضية الفكرية عينِها التي وقف عليها المستشرقون، لكنّ الأرضيةَ تلك وسعت ـ عند مثقفي الحداثة ـ تيارات أخرى جاوزتِ المستشرقين، معرفيًا ومنهجيًا، وأعادت وضع منتوجهم في حدوده الطبيعية المتواضعة، فكان لذلك أن أوْسَع لهم مساحات نقديةً فسيحة.

في صورة الفارق بين موقف النهضويين وموقف الحداثيين العرب من الاستشراق عامل فكريّ ـ إيديولوجي لا سبيل إلى تجاهله لفهم اختلاف زوايا النظر إلى أعمال المستشرقين؛ الموقع الفكري ـ الإيديولوجي لهؤلاء وأولئك. ينتمي النهضويون العرب، في معظمهم، إلى التيار الليبرالي، فيما ينتمي الحداثيون ـ في أغلبهم ـ إلى التيارات الوطنية والقومية واليسارية، حتى من كان ليبراليًا منهم (= من الحداثيين) ميَّز بين الليبرالية، كمدرسة فكرية، والاستعمار. لم تسجل الليبرالية العربية موقفًا نقديًا حقيقيًا من الاستعمار، ولا كانت المسألة الوطنية وقضية التحرر في أفق تفكيرها؛ مَاهَت بين الغرب الثقافي والغرب السياسي، ولم ينشأ في وعيها اهتجاسٌ بقضية الاستقلال الثقافي وما يفرضه من نقدٍ للسيطرة. بل كثيرًا ما وجدت نفسها تبشّر بالفكر الأوروبي الحديث بعجره وبجره. ولم تكن تلك حال الحداثيين العرب؛ فقد نما وعيهم في امتداد صعود الافكار الكبرى التحررية: الوطنية،

والقومية، والإشتراكية، والعالمثالثية، والأممية... إلخ، وفي مناخ ثورات فكرية صاخبة في سنوات الخمسينيات والستينيات، فتكوَّن لهم من ذلك وعيٌ نقديّ حادّ لم يفقد حسّ التمييز بين الغرب والاستعمار، بين المعرفة والسياسة، في الوقت عينِه الذي ازدادت فيه معارف المختصين منهم عن التراث العربي الإسلامي، وعن مناهج الدرس الحديثة. وكانت النتيجة أنهم تحرّروا من عقدة تفوُّق الاستشراق: العقدة التي لازمت النهضويين كثيرًا ولم يكد أكثرهم أن يتحرّر منها.

*

نعرف، على التحقيق، أنّ أنور عبد الملك أوّل من دشَّن ورشة القراءة النقدية لتراث الاستشراق: في دراسته الشهيرة عن أزمة الاستشراق[3]. منتميًا إلى تيار الحداثة في الفكر العربي، ومُنْهَمًّا بأسئلة تلك الحداثة منذ بداياتها النهضوية في مصر: زمن محمد علي وما تلاه[4]، كان عبد الملك يضع مداميك صَرْح نظرةٍ أخرى جديدة إلى العالم؛ إلى الأنا (الوطنية، القومية) والآخر (المتعدد في فضاءاته المتباينة)، والمعرفة في صلاتها بالبناء الاجتماعي والسياسي. وانطلاقًا من فكرةٍ أمميّة، انحاز إليها اليسار في ذلك الوقت - وأنور عبد الملك من أكبر رموزه الفكرية - وأعادت تعريف الآخر تعريفًا جديدًا حرَّرهُ من مطلقيته المغلقة، وكشفت عن خريطة تناقضاته وتبايناته؛ ثم انطلاقًا من فكرةٍ تحرُّرية عربية وعالمثالثية - يمتزج فيها الالتزام العربي (القومي) بالالتزام الأممي (الماركسي) - كان على هذه النظرة الجديدة أن تُطِلّ على قطاع آخر من المعرفة الغربية الحديثة والمعاصرة شديدِ الاتصال بعالم المجتمعات التي خضعت للسيطرة الغربية، وتاريخها الثقافي والحضاري (وفي جملتها المجتمعات العربية والإسلامية)، هو: الاستشراق. وبعد ما يزيد على نصف قرن من نشره دراسته في مجلة «ديوجين»، تظل الدراسات العربية النقدية للاستشراق، طوال هذه الحقبة، تدين لعبد الملك ودراسته تلك، بما هي نصٌّ تأسيسي نهلت منه أسس نظرتها النقدية.

على أن ريادة تلك الدراسة وتأسيسيَّتَها ليست كامنة في سبقها الزمني؛ وإنما في جغرافيتها الإشكالية والموضوعاتية (Thématique)، وفي الرؤية النقدية التي عنها صدرَ صاحبُها. والحقُّ أن «فلسفتها الضمنية» انبعثت في نصوص نقدية عربية أخرى كُتِبت بعدها بما يقارب عقدًا ونصف العقد، وصدرت خاصة باللغتين الإنكليزية والفرنسية (ألبرت حوراني، هشام جعيط، إدوارد سعيد)؛ فانْطَبع نفسُها بِنَفَسِ الأولى، وحَضَرت فيها الإشكالياتُ عينُها وإنِ اتَّسَع نطاقُ بحثها، على ما نستفيده من عمل إدوارد سعيد على الاستشراق. وليس صدفةً أن تحظى دراسة عبد الملك بتنويه معظم الدراسين العرب للاستشراق والمعرفة الغربية، بل شاطرهم التنويه بها مستشرقون كبار مثل مكسيم

(٣) Anouar Abdel-Malek, «L'Orientalisme en crise,» *Diogéne*, no. 44 (1963), pp. 109-141.

وقد أعاد عبد الملك نشرها في كتابه: Anouar Abdel-Malek, *La Dialectique sociale* (Paris: Le Seuil, 1971), pp. 79-113.

(٤) دراسته عن النهضة في مصر، في أطروحته للدكتوراه، ذات قيمة علمية رفيعة، وخاصة في الجمع بين التحليل التاريخي للتطور الاجتماعي - الاقتصادي، والتطور السياسي، وتاريخ الفكر. وهي - لتلك الأسباب - تأسيسية في مجالها.

انظر في هذا: Anouar Abdel-Malek, *L'Egypte moderne - Idéologie et renaissance nationale* (Paris: L'Harmathan. 2013).

رودنسون وجاك بيرك. وقد لا يضاهيها في رؤيتها التركيبية لأعمال المستشرقين سوى الدراسة التي كتبها عبد الله العروي[٥] عن أعمال المستشرق النمساوي غوستاف فون غرونبوم، والتي نحسب أنها ما زالت، حتى اليوم، أرفع تحليل علمي لدراسات المستشرقين، على الرغم من انصرام ما يزيد على أربعين عامًا على كتابتها.

أولًا: أزمة الاستشراق التقليدي

يعود إلى عبد الملك الاستخدام الأول لمفهوم الأزمة في تعيين الحال التي بلغها الاستشراق في منتصف القرن العشرين الماضي. من البيّن أن مجرّد استخدام المفهوم ذاك يُؤْذِن بأن الاستشراق لم يَعُد يقْوى على إشباع حاجة، كان يشبعها في ما مضى، وأن عهده يُطْوى أو يوشك على ذلك؛ على الأقل في نظر أنور عبد الملك وجيله الجديد من مثقفي الحداثة العرب. ما الذي يوحي بهذه الأزمة ويبرّر، في وعيه، القولَ بها؟ وما طبيعتها؟ هل هي أزمة معرفية، في إشكاليات الاستشراق ومناهجه ومستوى نظرته إلى التاريخ ومصادر الفكر... إلخ، أم هي أزمة موضوعية في نوع علاقته بالعالم الذي يدرسه (وبرّانية) ذلك العالم عنه، أم هي ناجمة من ظهور علماء جدد ينافسون المستشرقين في الحقل الدراسي الذي احتكره الاستشراق طويلًا؟

عوامل ثلاثة تبرّر القول بالأزمة عند أنور عبد الملك، هي مزيج من العوامل السياسية والإيديولوجية والمعرفية.

١ ـ انتهاء حقبة السيطرة

آذن انتهاء عهد السيطرة الكولونيالية على القارات الثلاث (آسيا، أفريقيا، أمريكا اللاتينية) بتبدُّلٍ حاسم في بنية العلاقة بين الغرب وشعوب المستعمرات (السابقة): سياسيًا؛ في شكل تحرُّر وطني واستقلالٍ سياسي ـ للأخيرين ـ عن القبضة الكولونيالية الغربية، وثقافيًا؛ في شكل حيازة وعيٍ بالتاريخ الوطني الخاص، وبالمسؤولية تجاه إعادة قراءته وكتابته، بعد التخلص التدريجي من مواريث التأخر التاريخي والوعي المتأخر. بدأت هذه السيرورة بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة لتستكمل حلقاتها في العقدين اللاحقين. وهي، بنتائجها والحقائق الجديدة التي ولّدتْها، وضعت الاستشراق في أزمة منذ العام ١٩٤٥[٦].

ليست السيطرة الكولونيالية على «القارات المنسية» سيطرةً على أراضٍ، وثروات، واستعبادًا لشعوب، واسترهانًا لمصائر، وإنما تنطوي على مصادرةٍ للإرادة الوطنية؛ إرادة الشعوب الخاضعة للاستعمار. ولا تتوقف نتائج تلك المصادرة عند حدود تعطيل إرادة البناء الذاتي للمستقبل (وهو

---

(٥) Abdallah Laroui, «Les Arabes et l'Anthropologie Culturelle: Remarques sur la méthode de Gustave Von Grunebraum,» dans: Abdallah Laroui, *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?* (Paris: Maspero, 1978).

(٦) Abdel-Malek, «L'Orientalisme en crise,» p. 109.

ما لا يحصل إلّا بعد إنفاذ إرادة إنجاز الاستقلال الوطني)، بل تقع نتائج تلك المصادرة على الماضي أيضًا؛ إذ السيطرة الكولونيالية سيطرة على الماضي والتاريخ والذاكرة، ومصادرة لها من الشعب المستعمَر، وهي - في الوقت عينِه - وصاية عليها في شكل احتكارٍ للتعريف بها، وإعادة كتابتها ورواية تاريخها. هل الاستشراق شيء آخر - في منظور عبد الملك النقدي - غير تلك الورشة التي تفتحها أوروبا الغالبة لقراءة تواريخ المغلوبين في الشرق وتراثاتهم، وإعادة كتابتها على الأنحاء التي تقتضيها مصالحها وتنسجم مع نظرتها المركزية الذاتية: بوصفها مركز العالم ومنبع المعايير والقيم؟!

بهذا المعنى، لا يكون إنهاء شعوب المستعمرات سيطرةَ الإمبرياليات الأوروبية عليها إنهاءً لاحتلالٍ أجنبي فحسب، واستعادةً لسيادةٍ مفقودة، وتملُّكًا لإرادةٍ وطنية مصادرة، بل يعني - فوق ذلك كلّه - إنهاءً لسطوٍ أجنبي على التاريخ الوطني: على الماضي والتراث والذاكرة الجماعية، واستعادتها وتملّكها من جديد، وقراءتها وكتابتها من منظورٍ قومي. وليس يغيّر من طبيعته كسطوٍ أجنبي أنه جرى بأدوات «علمية»، وكان - كما في حالة الاستشراق - في عهدةِ جمهرةٍ من الدراسين الأوروبيين الضليعين في معرفة لغات الشرق وتراثاته؛ فهؤلاء لا يستطيعون - حتى وإن تحلّى قسمٌ منهم بالنزاهة العلمية - أن يتحرروا من مركزيتهم الأوروبية، وما يقترن بها من منازع التفوُّق، ولا من مواريثِ صُوَرٍ وأحكام ومسبَّقات - تجاه الشرق والإسلام - منحدرة إليهم من عهودٍ ماضية، ومعادٍ إنتاجُها في الحقبة الكولونيالية. لا ينفي أنور عبد الملك أن يكون من دوافع الاستشراق دافعٌ علمي من قبيل البحث عن المشتَركات الثقافية والحضارية، من نوع تلك التي كان يتطلع ميكلانجلو غويدي وفيرنر غايغر إليها وإلى مساهمة الاستشراق في الكشف عنها في التاريخ الهلليني المشترك[٧]، لكن الدافع هذا لم يكن يحرِّك غير تيار واحد من الاستشراق لم تكن رؤيته هي السائدة، ما خلا في البيئات الأكاديمية (الجامعات والجمعيات العلمية)، كما أنه تشبَّع - في الوقتِ عينه - «بمسلّمات وتقاليد منهجية ومفاهيم تاريخية - فلسفية» نالت من نتائجه العلمية لتضعه في صفوف التيار الثاني للاستشراق[٨]. إن هذا التيار (الثاني) المؤلَّف «من خليط من الجامعيين، ورجال الأعمال والعسكريين والموظفين في الإدارات الاستعمارية، والمبشِّرين، والصحفيين والمغامرين، والذي كان هدفه الوحيد التعرّف إلى الميدان المَنْوي احتلالُه، واختراق وعي الشعوب لضمان انصياعها للقوى الأوروبية بشكل أفضل»[٩]، هو الذي كانت له الغلبة في مجال الاستشراق. وعلى ذلك، فـ «علمية» الاستشراق المزعومة، عند عبد الملك، محطّ اشتباه، وانتزاع أبناء المستعمرات تاريخَهم منه فعْلٌ ثقافي تحرّري يناظر، في القيمة والنتائج، فعل التحرّر السياسي الوطني من الاستعمار.

(٧) المصدر نفسه، ص ١١٠ - ١١١.
(٨) المصدر نفسه، ص ١١٢.
(٩) المصدر نفسه، ص ١١٢.

٢ ـ تهافُت الاستشراق التقليدي

نقصد بتهافته ما عناه أنور عبد الملك بـ «السمات المركزية للاستشراق التقليدي» التي أضعفته من الداخل وقادت إلى الإطاحة ببنائه»[١٠] علميًا وتاريخيًا. أفصح ذلك التهافت عن نفسه لدى فريقيْ الاستشراق التقليدي معًا: الأكاديمي والكولونيالي، بدرجات متفاوتة. يحاول عبد الملك، في دراسته، أن يتخطى حدود انقسام ذلك الاستشراق إلى اتجاهيْن، محاولًا العثور ـ في ما وراء اختلافاتهما ـ على قواسمَ ومشتركات يجتمعان عليها، وتشكّل أساسات منظومة التفكير في الاستشراق. وهو وقف على تلك الجوامع على صُعُدٍ ثلاثة[١١]: التصوّر العام، ومناهج الدراسة والبحث، ثم الأدوات المتوسَّلة في ذينك البحث والدراسة.

على صعيد **التصوّر العام**، أو النظرة إلى الشرق والشرقيين، يقف عبد الملك على بيِّنتيْن على ذلك الاشتراك بين الاتجاهين على مستوى استشكال (Problématisation) الموضوع (= الشرق)، ثم على المستوى الموضوعاتي (Thématique). من جهة **الاستشكال**، أو الأشكلة، يجتمع التياران على اعتبار الشرق والشرقيين «موضوعًا» للدراسة[١٢] يطْبَعُه التغاير (= عن «الذات» الدّارسة)، بما هو تغايُرٌ تكويني وجوهري. والموضوع هذا، في منظار الجماعتين الاستشراقيتين، موضوع «سلبي، غير مشارك، ممهور بذاتية «تاريخية»، ناهيك بأنه غيرُ فاعلٍ ولا مستقل، ومفتقر إلى السيادة على نفسه»[١٣]. وهكذا فإشكالية الشرق، في خطابات المستشرقين من الفريقين، هي إشكالية عالم غارق في السكون والسلبية والجوهرانية، لا يتغير ولا يتفاعل مع المؤثرات التاريخية وبالتالي، يسهل التحكّم «العلمي» فيه. أمّا من جهة **الوضع الموضوعاتي** للشرق، في خطاب الاستشراق، فـ «تتبنى المجموعتان تصورًا جوهرانيًا لبلدان الشرق المدروسة، وأممها وشعوبها، وهو التصور الذي يُتَرجَم من خلال تنميطٍ إثني محدَّد، ولا تلبث المجموعة الثانية أن تأخذ تلك الإثنية إلى حدود العنصرية»[١٤]. يصبح الشرق، بمقتضى هذه الموضعة، مفارقًا للتاريخ، كائنًا ميتافيزيقيًا، وفي الوقتِ عينه تاريخيًا أو منتميًا إلى تاريخ مضى. أمّا «الذات» الأوروبية الدارسة فتجد نفسها أمامه ذاتًا متعالية. ومن هذا النقد، يتأدى أنور عبد الملك إلى استنتاج الصلة المكينة بين السيطرة الطبقية البرجوازية والنزعة المركزية الأوروبية[١٥].

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(١١) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ١١٦.

(١٢) انظر تنويه إدوارد سعيد بهذه الملاحظة المنهجية والتحليلية، في: Edward W. Saïd, *Orientalism* (London: Penguin Books, 2003), pp. 96-97.

(١٣) Abdel-Malek, «L'Orientalisme en crise,» p. 113.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(١٥) «هكذا يُرى إلى أيّ حدّ يوجَد اقتران بين منزع الهيمنة لدى الأقليات المالكة، من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين، التي عرَّاها ماركس وإنغلس، ومنزع المركزية الإثنية (L'anthropocentrisme)، التي فكّكها فرويد. والنزعة المركزية الأوروبية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، وعلى نحوٍ خاص تلك التي لها علاقة مباشرة بالشعوب غير الأوروبية». انظر: المصدر نفسه، ص ١١٣.

صعيد مناهج الدراسة والبحث يتحدد بالتصور العام، الذي عرضنا نقد عبد الملك له، وهو سدّد لتلك المناهج طعونًا نقدية ثلاثة[١٦]:

أوّلها أن مجال الدراسات المفضّل، في عمل الاستشراق التقليدي، هو ماضي الأمم والثقافات الشرقية لا حاضرها. وفي التسليم الضمني بأن ذلك الماضي هو مبعث الألق والصعود، لتلك الأمم والثقافات، تسليم بأن انحطاطها لا مهرب منه. وهذا عين ما تفيد به ملاحظة جان شينو (Jean Chesneaux) من أن «الخطّ المتَّبع من قِبَل الدراسات اليونانية ـ اللاتينية، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ونهضتها مجدَّدًا كدراسات لحضارات «ميتة»، مقطوعة الصلاة كليةً مع ورثتها المعاصرين، زوَّد المستشرقين بنموذج بيِّن»[١٧]. لقد نُقِل هذا النموذج إلى ميدان الدراسات الشرقية، بل زِيدَ عليه بتأثير الشعور بانفصال الشرق «القديم» عن الغرب الحديث: الذي لا يُنْكر أنه خرج من صلب اللحظة الإغريقية ـ اللاتينية، حتى وإن قطع مع نموذجها الكلاسيكي.

وثانيها أن ذلك الماضي نفسَه سيُدرَس في وجوهه الثقافية، خاصة اللغة والدين، مفصولة عن التطور الاجتماعي، أي عن شروطها التحتية المؤطِّرة. والسبب أن «الهجوم العام للّاعقلانية المعادية لهيغل، وما بعد الهيغلية، في أوروبا ـ يقول أنور عبد الملك ـ[١٨] إذا كان يفسّر التشديد على دراسة الظاهرة الدينية، بل على هالتها النفسية... فإن تجدُّد دراسات العصر القديم، في نهاية القرن التاسع عشر، في ضوء المنهج التاريخي، وعلى وجه الدقة الفيلولوجيا التاريخية، يفسّر الأولوية التي مُنِحت، بالموازاة، للدراسات اللسانية والفيلولوجية من طرف المستشرقين. غير أن دراسة اللغات الشرقية الحيّة ـ مثل العربية ـ بوصفها لغات ميتة، ستستثير عددًا هائلًا من الأخطاء، والنقائض والمغالطات...». هكذا يقترف الاستشراق الكلاسيكي خطيئتين: عزل الأفكار عن واقعها، واختزال ثقافة أمّة إلى الدين واللسان. بهذا المعنى دفع الاستشراق ثمن انقلابٍ ثقافي، في أوروبا القرن التاسع عشر، تولّد منه ارتدادٌ عن العقلانية، وانغماسٌ في النزعة الثقافوية (Culturalisme) والتديينية.

وثالثها أن التاريخ الماضي الذي يُدْرس بما هو «بنية» ثابتة مغلقة، يجري إسقاطه على الحاضر، على نحوِ «سيبدو معه [هذا] امتدادًا للماضي المُشِعّ والمنطفئ»[١٩]. ولكن هذا الحاضر لن يرث من ذلك الماضي ـ بمقتضى هذه النظرة ـ غير لحظات الكبْو والانطفاء والانحطاط فيه، ولن يكون ـ بالتالي ـ غير النهاية المنطقية له.

أمّا على صعيد وسائل الدراسة والبحث فيسجّل عبد الملك، بمزيج من اللغة التقريرية والنقدية، ملاحظات ثلاثًا:

---

(١٦) عليها أربعة مطاعن في دراسته، لكن رابعها ـ المتعلق بتجاهل الغرب دراسات مستشرقي العالم «الاشتراكي» ـ سنتركه لفقرة لاحقة.

(١٧) Jean Chesneaux, «La Recherche marxiste et le réveil Contemporain de l'Asie et de l'Afrique,» *La Pensée,* no. 95 (janvier- février, 1961), dans: Abdel-Malek, «L'Orientalisme en crise,» p. 114.

(١٨) Abdel-Malek, Ibid., pp. 114-115.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٥.

أوّلها أن الغالب على وسائل البحث تلك أنه منهوب[٢٠] من المستعمرات الأوروبية في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، ويتعلق ذلك بالآثار والتحف، المودَعة في المتاحف الغربية، وبعشرات الآلاف من المخطوطات، المنقولة من مواطنها إلى المكتبات الأوروبية[٢١]، التي هي ليست في متناول الباحثين والقراء العرب مثلما هي في متناول المستشرقين!

وثانيها أن معظم مصادر التاريخ الحديث والمعاصر، للشرق وللبلاد العربية والإسلامية، موادّ توجد في أرشيفات الدول الاستعمارية السابقة، وإذ يستفيد منها الاستشراق لا يملك أهل البلدان المعْنية بها ـ في القارات الثلاث ـ الوصول إليها بسبب قوانين المنع والحجب، ومنها قانون الأعوام الخمسين الشهير[٢٢].

وثالثها أن المصادر الثانوية المستخدمة في الاستشراق التقليدي (تقارير الإداريين الاستعماريين، وتقارير البعْثات الدينية الكاثوليكية والبروتستنتية، إحصاءات وتقارير مجالس إدارات الشركات، الرحْلات المدوَّنة...) «مصطبغة، بشكل جوهري، بتنويعات من الإثنية والعنصرية»[٢٣] و، بالتالي، لا تصلح لأن تكون مادة للبحث العلمي، على الرغم مما توفّره من معطيات.

ممّا تقدَّم يمكن استنتاج حال التهافت التي بلغها الاستشراق الكلاسيكي؛ لم يكن انصرام الحقبة الكولونيالية، وانبعاث نهضة الشعوب والأمم المتحررة من الاستعمار، وحدهُ ما أدخل الاستشراق في أزمة وأدخل موضوعاته في تناقضات، وإنما كان للعامل المعرفي أثرٌ بالغ في بيان الحدود «العلمية» للاستشراق ليس أقلّ خطرًا من آثار العامل السياسي. مشكلتان معرفيتان تفرضان النظر إليه بعين النقد وتكشفان، في الوقتِ عينِه، تلك الحدود[٢٤]: التفاوت بين المعرفة الاستشراقية والمادة التي تشتغل عليها (الشرق: لغاتٍ، وثقافات، وحضارات)؛ ثم التفاوت بين المناهج ووسائل العمل المستخدمة في العلوم الإنسانية والاجتماعية وتلك المستخدمة في الاستشراق. إن اكتشاف هذه الفجْوات العلمية، فضلًا عن إعادة تملُّك شعوب الشرق وأممه لتراثها وتاريخها، هما ما أطاح بصرح الاستشراق، في نظر عبد الملك، ودَفَعَا نحو مراجعته وإعادة النظر فيه. غير أنّ موجةً جديدة من الاستشراق انطلقت، منذ الحرب العالمية الثانية، تولّد منها ما أسماه عبد الملك **الاستشراق الجديد**، سواء ما ظهر في أوروبا الغربية والعالم الرأسمالي، أو في أوروبا الشرقية والعالم «الاشتراكي».

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١١٥.
(٢١) يفيد أنور عبد الملك بأن حوالى مائة وأربعين الف مخطوطة منها، تتعلق بالعالم والتراث العربيين: توجد خارج البلاد العربية: في مكتبات أوروبا.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ١١٥ ـ ١١٦.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ١١٦.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١١٦.

ثانيًا: في رؤيتين استشراقيتين إلى الشرق

يقيم عبد الملك، في دراسته، تمييزًا بين اتجاهين في الاستشراق الجديد مبنيًا على تقسيم جغرافي ـ سياسي وإيديولوجي، هما: الاستشراق في الفضاء الرأسمالي، والاستشراق في الفضاء «الاشتراكي». لا يخفي انحيازه إلى الأخير، ولكن ليس بسفورٍ إيديولوجي على مثال غيره من مثقفي اليسار العربي، ولكنه الانحياز الذي يختلط فيه الموقف السياسي بالموقف المعرفي، مع ملاحظة أنّ عبد الملك يحاول تظهير الأسباب المعرفية التي تدفعه إلى التشديد على مكانة هذا الاستشراق «الاشتراكي» في منظومة المعرفة العالمية عن الشرق. بِمَ يتميز «الاستشراق الجديد» عن سابقة الكلاسيكي في رأي أنور عبد الملك؟ وبِمَ يختلف تيارُهُ في الغرب (الرأسمالي) عن تياره في الشرق (الاشتراكي)؟ وهل بينهم ـ على اختلافٍ وتبايُن ـ ما يشتركان فيه؟

بالثلاثية عينِها، التي درس بها الاستشراق الكلاسيكي (التصوّر العام، مناهج الدراسة والبحث، وسائل الدراسة والبحث)، يدرس الاستشراق الجديد.

١ ـ التّأْرخة، التفهُّم، الاقتراب من المادة المدروسة

يعتمد عبد الملك، في قراءته ملامح الاستشراق الجديد في الغرب، وثيقتين (إلى جانب أعمال أخرى): الدرس الافتتاحي الذي ألقاه جاك بيرك في الكوليج دوفرانس (في ٦ كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٦)؛ وتقرير هايتر (Hayter) (في العام ١٩٦١). يشدّد عبد الملك ـ في ما قاله بيرك في محاضرته ـ[٢٥] على جملة أفكار موجّهة لعمل الاستشراق ـ في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية ـ ولتصوُّره العام لموضوعه ومجاله: التحوُّط والتيقُّظ الشديدان تجاه موضوع عالم الإسلام لانغلاقه على غير المسلمين؛ استقلالية الروح العربية واستعصاء عالمها الذاتي على أيّ معرفة برّانية عنها؛ أخْذ التاريخ والاقتصاد والحساسيات الذاتية في الحسبان عند أيّ تناولٍ لهذا العالم. غير أن أكثر ما أثار اهتمام عبد الملك، في ما قاله بيرك وغيره من المستشرقين المتعاطفين مع العرب، أو السالكين نهج التفهُّم في قراءة تاريخهم وتراثهم، هو تشديدهم على وجوب ربط ذلك التراث بالتاريخ وعدم عزله عنه، على ما كان يتورط في نهجه الاستشراق الكلاسيكي. أما تقرير لجنة «هايتر» ـ الذي يتعلّق بتصورات جديدة لعمل الاستشراق في العالم الأنكلوسكسوني وفي بريطانيا خاصة ـ فيقرأ عبد الملك، في توصياته، ما يفيد أن صورة الاستشراق البريطاني المرغوبة ينبغي أن تكون على مثال الاستشراق الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية، وأن تسلك ـ في ذلك السبيل ـ طريقًا منهجيًا مجهّزًا بالعلامات التالية[٢٦]: لم يعد الوقت وقتَ علماء اللغة، بل الحاجة باتت إلى «فائض من المؤرخين، والحقوقيين، والاقتصاديين ومختصّين آخرين في العلوم الاجتماعية»، والهدف: «توفير احتياطي للأمّة من الباحثين والمواد المنشورة حول هذه

(٢٥) انظر الاقتباسات من الدرس الافتتاحي، في: المصدر نفسه، ص ١١٧ ـ ١١٨.
(٢٦) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

البلدان (بلدان الشرق) أكثر أهمية وأحسن توازنًا»؛ «المساهمة في تكوين جسم من أهل الرأي العارفين بموضوع هذه البلدان»؛ «التشجيع، على نحو غير مباشر، على الاهتمامِ المُولَى للّغات الشرقية»؛ ثم «رفع منسوب الدراسات الحديثة، كما دراسة اللغات الحديثة قياسًا بالدراسات الكلاسيكية». وهكذا يميل التصوّر البريطاني للاستشراق الجديد إلى حذو التقاليد المتبعة في الدراسات العربية والإسلامية والشرقية في الجامعات ومعاهد الدراسات في الولايات المتحدة الأمريكية، والانفصال التدريجي عن التقاليد الأوروبية (الألمانية والفرنسية خاصة) في تلك الدراسات. لكن عبد الملك يلاحظ على هذا التصور العام للاستشراق الجديد أنه يمارس - مثل سابقه التقليدي - فعْلَ تجاهُلٍ مقصود للمصادر والدراسات العربية الحديثة، سواءٌ في كتاباتِهِ أو مؤتمراته!

ويسجل أنور عبد الملك ملاحظاته النقدية على مناهج الدراسة في البحث، في هذا الاستشراق الغربي الجديد، في مسائل أربع[٢٧]، في أن هذا الاستشراق - الذي اضطرَّتْهُ التطورات المعاصرة في بلدان الشرق المستقلة لإيلاء العناية بحاضرها الحديث والمعاصر - لم يستطع أن يتجاوز الحقبة المتمثلة في أنّ «الماضي استمرّ يحتل المكانة الأولى في الدراسات الشرقية»؛ وفي أنّ الحاضر المدروس «لم يتخلص، مع ذلك، من مقتضيات تكوين تنميطات خاصة بمختلف شعوب الشرق»[٢٨]؛ وفي أن هذا الاستشراق استمرّ يعبّر عن مطاعن على العمل العلمي المنجَز في بلدان الشرق؛ وأخيرًا في أن خيار المشاركة والاقتحام، الذي دعا إليه جاك بيرك وعمل به، ودعا في سياقه الباحثين إلى «العيش في اتصال بهؤلاء الناس» الذين يدرسونهم، لم يُؤْخذ به من معظم المستشرقين لخلوّهم من مشاعر التفهُّم والشغف.

أما الأدوات المعتَمدة، من هذا الاستشراق الغربي الجديد، في ميادين الدراسة والبحث فهي[٢٩]: تعظيم الموارد الثقافية عن الشرق، المتحققة في الدراسات الغربية، من طريق إضافة مراكز جديدة لمراكمة الثروات الثقافية، وخاصةً في الولايات المتحدة الامريكية؛ ثم التعاون مع علماء بلدان الشرق وباحثيها بحسبانهم أقرب، فكريًا وعاطفيًا، من المادة التي يشتغل عليها الاستشراق. ولكن بينما تضع الولايات المتحدة كراسي علمية ووسائل إشعاع تحت تصرّف هؤلاء الباحثين الشرقيين، لا يتجاوز ذلك التعاون، في أوروبا الغربية، نطاقات ثانوية وتابعة.

---

(٢٧) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ١٢٠ - ١٢٢.

(٢٨) وهنا يعزو عبد الملك إلى البنيوية المسؤوليةَ في التمكين لهذا التنميط، بما هي منهج فلسفي يدرس «قطاعات من الواقع من حيث هي قطاعات، أي بوصفها «بنى»، وليس على أيِّ نحوٍ من حيث هي نتاج ... لتطوُّرٍ تاريخي». هكذا «تبدو البنيوية في العلوم الإنسانية - في نظر عبد الملك - بما هي التعبيرُ الأكثر مقبولية ... للظاهراتية، بوصفها الشكل المسيطر في الفلسفة اللاعقلانية في عصرنا».

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٢١.

٢ ـ نظرة أخرى إلى الشرق، أو شرق الشرق «الاشتراكي»

يسمّي عبد الملك القطاع الثاني من الاستشراق الجديد، الناشئ بعد الحرب العالمية الثانية، بالقطاع الاشتراكي. ومع أن التسمية تنطبق، أساسًا، على الدراسات الشرقية المنجَزة في البلدان المدعوة «اشتراكية» (= الاتحاد السوفياتي السابق وبلدان أوروبا الشرقية)، إلّا أنه يُدْخل في جملة هذا القطاع، عمليًا، الدراسات التي أنجزها باحثون غربيون ماركسيون أو ناقدون للمعرفة الغربية عن الشرق. يشيد عبد الملك[٣٠] بالدور الذي نهض به مكسيم رودنسون، منذ العام ١٩٥٠، في مراجعة تصورات الاستشراق الكلاسيكي ومناهجه وحقل اشتغاله، في ارتباطٍ بمدّ حركات التحرر الوطني في العالمين العربي والإسلامي، وبعمل جان شينو (Jean Chesneaux) عن الحركة العمالية في الصين (١٩١٩ ـ ١٩٢٧)، ذاهبًا في الإشادة بعيدًا بعمل عالم البيولوجيا في كامبردج جوزيف نيدهام (Joseph Needham) على موسوعته عن العلم والحضارة في الصين، الذي استغرق العمل فيه خمسة وعشرين عامًا (بدءًا من العام ١٩٤٥)، والذي يمثل ـ في نظر عبد الملك ـ مثالًا لـ «التبحُّر، والدقة العلمية، والعمق النظري». وفي العمل هذا نقدٌ حادّ وجّهه نيدهام للمركزية الأوروبية التي تجاهلت العلم الصيني. أما في البلدان «الاشتراكية» فكان العمل على الشرق ثمرةً لفكرةِ استرجاع تقليدٍ قديم، موجَّهٍ صوب اهتمامات جديدة من طريق إعمال المنهج الماركسي. غير أن عبد الملك اختار أن يقرأ في «مؤتمر تضامن الشعوب الأفريقية الآسيوية»، المنعقد في باندونغ (نيسان/أبريل ١٩٥٥)، الحدث الذي أطلق الاندفاعة الحاسمة في التجديد الثقافي في القارتين، من دون أن ينسى التنويه بأثر المؤتمر العشرين لـ «الحزب الشيوعي السوفياتي» في إعادة تعريف الأهداف الجديدة للاستشراق السوفياتي.

سماتٌ ثلاث تميّز الاستشراق الاشتراكي في نظر أنور عبد الملك؛ أولها جنوحُه لنقد المركزية الأوروبية حيث «الحضارة الغربية مستمرة في معاناة قدرٍ من العجرفة الثقافية غير مبرَّرٍ» كما يذهب إلى ذلك نيدهام[٣١]، وقدرٍ من الادّعاء بشمولية وكونية كل ما هو اوروبي. وإلى هذا النقد فإن الاستشراق الاشتراكي ينطلق من مسلّمة جديدة مفادها أن «شعوب الشرق خلقت، هي نفسُها، علمها الخاص، وتصوغ تاريخها، وثقافتها، واقتصادها»، وبالتالي «تحوّلت من موضوع (مادة) للثقافة إلى نصاب الشعوب الخلاقة»: كما عبّر عن ذلك أناستاز ميكويان[٣٢]، النائب الأول لمجلس الوزراء السوفياتي، في جلسة افتتاح المؤتمر الخامس والعشرين للمستشرقين. وثانيها أن هذا الاستشراق يضع نفسه، وعمله العلمي، في خدمة قضايا شعوب الشرق في كفاحها ضد الإمبريالية ومن أجل التقدم، كما صرّح بذلك ب.ج. غافوروف[٣٣]، مدير معهد الاستشراق في موسكو، في خطابه

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

الختامي للمؤتمر عينه. وثالثها انصراف الاستشراق الاشتراكي إلى التعويل على الاهتمام بالقضايا الخاصة لمجتمعات الشرق، التي يتجاهلها الاستشراق الغربي، مثل «نمط الإنتاج الآسيوي»، وصعود الطبقة العاملة في تلك المجتمعات، ورسملة الزراعة، وحركات التحرر الوطني، والتعاون الطبقي في تلك المجتمعات وفي البيئات الفَلّاحية... إلخ[٣٤].

أمّا السمات الثلاث لمناهج الدراسة والبحث في الاستشراق الاشتراكي فيضعها عبد الملك في صورةٍ تُطَابِق نقدَهُ لمناهج بحث المستشرقين الغربيين ـ على النحو الذي عرضناهُ سابقًا ـ وتُنَاقِض عَمَل الأخيرين، وبيانُ السمات تلك كالتالي:

أ ـ المنطلق المنهجي الأوّل هو ردْم الفجوة بين الدراسات الشرقية (= الاستشراقية) والعلوم الإنسانية والاجتماعية، بتأسيس الأولى على الثانية، بحيث يمكن بحث أي مسألةٍ من مسائل التاريخ، والاقتصاد، والاجتماع، والأدب في مجتمعات الشرق على مثال بحثها في بلدان الغرب. على أن ذلك يفترض، ابتداءً، نزع الطابع الشرقي (Désorientaliser) عن الدراسات الخاصة بالشرق. إن منظور الكَوْنَنَة «Perspective d'universalisation» ـ كما يسميه ج ـ شينو ـ لا يهدر خصوصيات مجتمعات الشرق الآسيوي، ولا ما بينها من علاقات وتشابهات، بقدر ما يُدخِلها في ميدان العلم الكوني غير القابل للتمييز، ناهيك بما يكشف عنه من مسائل خصبة في التاريخ الثقافي والعلمي للشرق تجاهَلَه الغربيون طويلًا قبل أن تبدأ اليونسكو في التنبيه له[٣٥].

ب ـ الانصراف سيتجه، في هذا الاستشراق، إلى دراسة الحاضر، إلى سيرورة تطور المجتمعات الحديثة والمعاصرة في الشرق. وليس في هذا التعديل في وجهة البحث ما ينطوي على أيّ تبخيس أو تحقير لماضي هذه المجتمعات وثقافاتها. وإلى ذلك، فإن الاهتمام بحاضرها سيكون من شأنه مساعدتها على حلّ مشكلاتها العديدة.

ج ـ يتغذى تصوّر هذا الاستشراق الاشتراكي من الماركسية، «غير أن علماء القطاع الاشتراكي، كما يُلاحَظ، يضمّون باحثين غير ماركسيين بارزين ـ مثل ج. نيدهام ـ يندرجون في نطاق فئة أوسع هي: العقلانية الفلسفية». ولكن المشكلة، بحسب عبد الملك، تكْمن في أن بعضَ هؤلاء

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٣٥) يقول عبد الملك في هذا الصدد: «جرت محاكمة الجهل الغربي للشرق مرات عدة، خاصة من ج. نيدهام وإتْيِمْبل (Etiemble). ذلك أن دراسة الفلسفة، في جامعات أوروبا وأمريكا، حتى مستوى التبريز والدكتوراه، ظلت ـ أساسًا ـ دراسة الفلسفة الأوروبية، والحال إنّ الفلسفة الصينية غطت، من جهتها، قرابة الـ ٣٠٠٠ عام من النموّ المستمرّ، والفلسفة الإغريقية تأثرت عميقًا بالفكر الديني وأساطير مصر والشرق، والفلسفة العربية، في العهد الوسيط، كانت شيئًا آخر تمامًا غير «نقل الموروث الإغريقي»، ومثالية الفكر الهندي غذّت حضارةً فسيحة... وفي وسعنا أن نقول الشيء عينَه بالنسبة إلى تاريخ العلوم، خاصة الرياضيات، والبيولوجيا، والطب، والفلك. وقد ابتُدِئ، في أوروبا، في اكتشاف ما كَانَتْهُ الآداب الكلاسيكية في آسيا وأفريقيا، وخاصةً بفضل أعمال البِعْثات الوطنية المختلفة لليونسكو..» انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٨.

الباحثين الاشتراكيين - وخاصة من أوروبا الغربية - ينزلق إلى التأقلم مع المناهج غير العقلانية مثل الظاهراتية[٣٦].

وأخيرًا، فإن أدوات الدراسة والبحث المعتمَدَة، في إطار هذا الاستشراق الاشتراكي، تختلف عن مثيلتها في الاستشراق الغربي، الكلاسيكي والجديد، وتتميز بسمات ثلاث:

أُولاها أن الدول «الاشتراكية»[٣٧] لم تمتلك الموارد عينَها التي كانت في حوزة الدول الاستعمارية عن مجتمعات الشرق وثقافاته (= من مخطوطات ومتاحف وأرشيفِ إداراتٍ استعمارية). ومع ذلك، فقد شيّدت بنية تحتية علمية ضخمة من معاهد ومراكز خاصة بالدراسات الشرقية، وخاصة في الاتحاد السوفياتي، جنّدت فيها - كما في الجامعات - عشرات الآلاف من الباحثين والمترجمين وخبراء المكتبات ... إلخ[٣٨].

وثانيها أن الاستشراق الاشتراكي أَوْلى انتباهًا كبيرًا للعمل العلمي الذي أنجزهُ الباحثون في البلدان الآسيوية والأفريقية، وأحلَّه المكانة التي تليق به[٣٩] كعملٍ شديدِ الاتصال الثقافي والنفسي بالموضوعات التي يدرسها.

وثالثها أن إعداد الباحثين المختصين في الدراسات الشرقية، في البلدان «الاشتراكية»، يخضع لمعايير جديدة تُناسب نمط البحث الجديد؛ فإلى التكوين الكثيف والعميق في اللغات الشرقية، يجري تكوينهم على معارف حديثة ومعاصرة في تاريخ المجتمعات الآسيوية والأفريقية، وثقافاتها وآدابها، وأوضاعها السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ويستغرق هذا الإعداد، في الاتحاد السوفياتي مثلًا، ثماني سنوات، بينما يقتصر على إعداد لغوي سريع في الولايات المتحدة بعد إتمام الدراسات المتخصصة[٤٠].

* * *

من الواضح، ممّا تقدَّم معنا، أنّ أنور عبد الملك ينتصر لما يسميه الاستشراق الاشتراكي على نظيره الغربي، فهو، عنده، الاستشراق الأكثر موضوعيةً ونزاهةً وإنصافًا. سندع مناقشة حكمه هذا على الاستشراق الاشتراكي إلى حين، ونسجّل أن قراءته لتاريخ الاستشراق وتراثه، والمقدمات النظرية التي انطلق منها في تلك القراءة، قادته إلى الحديث عن قطيعتين[٤١] في تاريخ ذلك الاستشراق، أولاهما القطيعة التي أحدثها ميلاد ما سمّاه الاستشراق الجديد، الذي تجاوز الاستشراق الكلاسيكي الدائر في فَلَك أزمةٍ مركّبة تضافرت عوامل السياسة (الاندحار الكولونيالي، والصعود القومي

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٣٧) وضْعُ كلمة الاشتراكية، هنا وفي اماكن أخرى من دراستنا، بين مزدوجين (وضْعٌ) منّا لا من أنور عبد الملك. وهي تعبير عن تحفّظنا العلمي على وصف بلدان المعسكر السوفييتي بالاشتراكية.

(٣٨) Abdel-Malek, «L'Orientalisme en crise,» pp. 129-130.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٣١ - ١٣٢.

(٤١) لم يستخدم عبد الملك مفهوم القطيعة في تأريخه الاستشراق، لكن معناها مُضْمَر في ذلك التأريخ.

التحرُّري، وترسُّخ المعسكر «الاشتراكي»)، وعوامل المعرفة (تخلُّف مناهج الدرس الاستشراقي أمام ثورة مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية) في إنتاجها وفي البلوغ بحركة الاستشراق إلى حالة من الانسداد. ومبنى القول بتجاوُز الثاني للأوّل على أن الاستشراق الجديد تحرَّر - في جانب كبير منه - من التابعية لسياسات الدول، ولم يعد علمًا تحت تصرُّف المؤسَّسة؛ ثم مبناه على أنه استدخل مناهج ورؤىً وأدوات جديدة تُناسب تطوّر المعرفة الإنسانية المعاصرة. **وثانيهما القطيعة** التي أحدثها - داخل الاستشراق الجديد - الاستشراق الاشتراكي مع نظيره في الغرب. وهذه ليست قطيعة إيديولوجية فحسب، كما يمكن أن يُظَنّ، وإنما هي منهجية أيضًا؛ حيث يقترب الاستشراق ذاك من موضوعه أكثر (= الشرق)، وينفتح على مشكلاته الحقيقية المعاصرة، ويُصغي لأعمال باحثيه ويعتمدها في عُدّةِ اشتغاله. هكذا يكون الاستشراق - في قراءة عبد الملك - قد قطع شوط انتقاله من علمٍ مشتَبَهٍ في طويته إلى علمٍ ذي مصداقية!

لنقرأ هذه الرؤية إلى تراث الاستشراق.

ثالثًا: ملاحظات على التصنيف والمقاربة

دراسة أنور عبد الملك هذه دراسةٌ تأسيسية، مثلما نوَّهنا قبلًا، وككل دراسة تأسيسية، لا بدّ من قدْرٍ من النقص والثُّغَر يعتورها. وهذا ما لا نمنع نفسنا من الشعور به ونحن نقرأ موضوعاتها وفرضياتها. وإذْ نحاول، في ما سيلي، أن نلقيَ عليها نظرةً نقدية، ندرك - على التحقيق - أن الموقع الفكري والإيديولوجي الذي منه انطلق أنور عبد الملك، ظلّ حاكمًا لرؤيته إلى موضوع بحثه، وأفضى به إلى إصدار الأحكام والاستنتاجات التي أصدر؛ وإن لم يكن ذلك بفجاجة، بل بأناقة فكرية تميّز بها دائمًا. وهذه ملاحظات نقدية ستّ على دراسته.

١ - تناولتِ الدراسة ميدان الاستشراق من مُدخلٍ محدَّد هو: الصّلة التي انتُسجت بينه والسياسات والمؤسسات الكولونيالية منذ النشأة، وفي امتداد التطوّر. وهي، بهذا المعنى، فكَرتْ في علاقةٍ محدّدة هي **علاقة المعرفة بالسلطة**، كيف تنشأ معرفةٌ ما (= معرفة الشرق في هذه الحال) استجابةً لطلبِ سياسيّ (= المشروع الكولونيالي) على تلك المعرفة؛ و، بالتالي، كيف تَصنع تلك المعرفة جدولَ أعمالها الدراسي بحيث يتناسب ونوعَ الطلب عليها؛ وكيف تتبادل المعرفةُ والسلطة المصالحَ بينهما، فتستفيد الثانية ممّا تضعه الأولى تحت تصرّفها من منتوج (= فكري)، وتستفيد هذه ممّا توفّرهُ لها المؤسّسة من إمكانيات. والنظر إلى الاستشراق من هذا المُدخل يضعه، منذ الوهلة الأولى، في قفص الاتهام فلا يسمح، بالتالي، بإنتاج نظرة موضوعية محايدة إليه. وهذا عينُ ما وجَدَ أنور عبد الملك نفسَه يذهب في مَسَاقه حين غيَّب شخصية الاستشراق الذاتية، كميدانٍ للمعرفة مأهولٍ بالرؤى والمناهج وفرضيات التحليل المتعددة، ليختزله إلى مجرّد أداة من الأدوات الثقافية التي يتوسّلها المشروع الكولونيالي. وآيُ ذلك أنه ربط أزمة هذا الاستشراق - في جملة عوامل

أخرى أقلّ أهمية - باندحار هذا المشروع عن ساحة المستعمرات. ولقد كان طبيعيًا أن يقودهُ منطلق الدراسة - من المدخل الذي أومأنا إليه - إلى إصدار أحكامٍ شديدة القسوة على عمل المستشرقين.

٢ - تستصحب هذه الملاحظةُ ملاحظةً أخرى تقترن بها هي إحجام دراسة عبد الملك عن مناقشة الاستشراق من الداخل، أعني بما هو «علم»: في مضمونه الفكري والمعرفي الذي تُفصح عنه أعمال المستشرقين أو تضمره. وكان يسع عبد الملك - وهو المتبحّر في متون الاستشراق - أن يُفْرِد مساحات واسعةً لمساءلة تلك الأعمال: فرضيات، ومناهجَ، وطرائقَ مقاربة، لو لم يُقفِل على دراسته في موضوعةٍ وحيدة هي علاقة المعرفة (= الاستشراق) بالسلطة (= المؤسّسة الكولونيالية). وحين كان يقترب من هذه الموضوعات، ذات الطبيعة المعرفية، من قبيل التصوّر العام ومناهج الدراسة وأدوات المقاربة، كان يكتفي بمسِّها مسًّا خفيفًا من دون إبحارٍ في العمق. بل أحيانًا ما كان يصمّم القولَ النقدي فيها على مقاس قضيته الرئيس: علاقات الاستشراق بحواضنه الكولونيالية، رادًّا تهافتَه العلمي إلى اغتراضه وتابعيته السياسية. هكذا بَدَت فرضيةُ الدراسة عائقًا معرفيًا ومنهجيًا أمام تحليلٍ علميّ خصب للاستشراق ومنتوجه الفكري، كان عبد الملك قادرًا عليه، متملّكًا أدواته، عليمًا بموضوعه، لو هو اختار الخوض فيه بعيدًا من القيود التي ضَرَبَها عليه اختيارُ ذلك المدخل.

٣ - تبعًا لنوع المقاربة التي اختارها في دراسته، والمُدخل الذي منه وَلَج إلى تراث الاستشراق، انساق أنور عبد الملك إلى إجراء تصنيفٍ إيديولوجي لذلك التراث قسَّم الاستشراقَ، بمقتضاهُ، على حدود التقاطُب الإيديولوجي - السياسي بين عالمَيْن ومعسكريْن؛ فوَضَعَ ما أطلق عليه اسم الاستشراق الاشتراكي في مقابل الاستشراق الغربي، بعد أن كان قد عمد إلى تصنيفٍ تاريخي - معرفي ميّز فيه بين استشراقٍ كلاسيكي وآخر جديد. من النافل القول إن تحقيب الاستشراق إلى حقبتين (كلاسيكية وجديدة) لا يتعلق، عند عبد الملك، بتحقيبٍ لتطوّرٍ تعاقبي خضع له ذلك الاستشراق، فحسب، وإنما يتعلق - أيضًا - بتصنيفٍ معرفي لنوعين من المادة الفكرية مختلفيْن في الرؤى والمناهج والأدوات. وهذا ممّا ليس ينطبق على صنافته الإيديولوجية؛ لأن هذه تنصرف إلى الانتباه أكثر للمضمون الإيديولوجي الذي يحمله أو يُضمِره كلّ من الاستشراقين. ولهذا النوع من التصنيف مثالبُه التي لا تُحصى، وأوّل مَثْلَبةٍ فيه أنه لا يعني بالمعرفيّ في الفكر قدر عنايته بموقف المستشرقين في عالمٍ منقسم على حدود الإيديولوجيات المتواجهة. وهكذا يجري إصدار الأحكام على هذا الصنف أو ذاك من الاستشراق وفق معيارية إيديولوجية؛ أي تبعًا لقربه أو بُعده من فكرة إيديولوجية - سياسية بعينها منظورٍ إليها بوصفها المعيار الذي توزن به الأفكار.

٤ - بموجب ذلك التصنيف/التمييز الإيديولوجي، مالت دراسة عبد الملك إلى الانحياز المعلَن إلى الاستشراق الاشتراكي، لمجرَّد أنه معاد للثقافة الغربية الكولونيالية، ونصيرٌ لقضايا شعوب الشرق، بقطع النظر عمّا في جعبته من مادة فكرية، وعمّا تنطوي عليه هذه المادة - أو ما تفتقر إليه - من قيمةٍ علمية! ولقد ذهب عبد الملك في تلميع ذلك الاستشراق الاشتراكي بعيدًا رغم تواضُعه العلمي قياسًا بالاستشراق الغربي. ومع ذلك وجد نفسه مدفوعًا إلى الاعتراف بقيمة ما قدّمه علماء

غربيون غيرُ ماركسيين للمعرفة عن الشرق، وفي نقد المركزية الأوروبية ودحض دعاواها، وإعادة الاعتبار إلى ثقافات الشرق وحضاراته، مثل جوزيف نيدهام. وإذا أضفنا إلى ذلك تنويهه بعمل جاك بيرك (غير الماركسي) ومكسيم رودنسون (الماركسي)، نكون أمام التفاتة نادرة من مفكّر عربي ماركسي (في ذلك الحين)، مثل أنور عبد الملك، إلى عمل باحثين غربيين في ميدان الاستشراق. ولعلّها التهوئة الوحيدة لاختناق دراسته من فرط سلطان المعيارية الإيديولوجية فيها.

٥ ـ يَلْحظ قارئ الدراسة أنّ بين مضمونها وعنوانها تناقضًا لم تنجح في رفعه: ففيما هي تعلن ـ عنوانًا ـ أنّ موضوعَها مقاربةُ «أزمة الاستشراق» وتحليلُها، لا تفعل ذلك كلًّا وإنّما موضعيًا ـ حتى لا نقول انتقاءً ـ حين تحصُر تلك الأزمة في الاستشراق الأوروبي، نائيةً بالاستشراق الاشتراكي عنها، ولكن موحيةً بذلك النَّأْي ـ في الوقت عينه ـ بأن هذا الأخير وفَّر للدراسات الشرقية مخرجًا من تلك الأزمة. بل نحن لا نبالغ إنْ حَسِبنا الأمرَ أكثرَ من مجرّد إيحاء؛ فالقارئ في مادة الدراسة واجدٌ من القرائنِ كثيرُها على أنّ عبد الملك لم يمنع نفسه من إقامة الأدلة على نجاح الاستشراق الاشتراكي في ما أخفق فيه الاستشراق الغربي و، بالتالي، على مجاوزة الأزمة التي وقع فيها الأخير. ومرّةً أخرى، دفعت الدراسة ثمنَ عدم التناسب بين مادتها وعنوانها من تقييد عبد الملك لها بفرضية الاتصال بين الاستشراق الأوروبي والمشروع الكولونيالي.

٦ ـ على أن عبد الملك، الذي شاء أن يُطلّ على الاستشراق من مُدخل إشكالية العلاقة بين المعرفة والمؤسّسة، لم يُدرِج الاستشراق الاشتراكي في هذا المدار الإشكالي للأسباب التي ذكرنا (= انحيازُهُ إلى الفكرة الاشتراكية، وتَهجُّسُه بقضية التحرر الوطني ومنها التحرّر الثقافي). ولو هو أدخل هذا الاستشراق في ذلك المدار الإشكالي، لما كانت النتيجةُ هي أنه سيُنتج نصًّا يُطابِق عنوانُه فحواه، فقط، بل لكان أكثر موضوعية في إشكاليته؛ حيث سيكون أمام مهمّة علمية لا غبار عليها هي: البحث في الصلات التي قامت بين الاستشراق السوفياتي ـ الأوروبي الشرقي واستراتيجيات الدولة السوفياتية، ودول المعسكر «الاشتراكي»، تجاه بلدان الشرق أو المنظومة الأفرو ـ آسيوية. وهذه صلات مؤكّدة وثابتة؛ فإلى أن الاتحاد السوفياتي ينتمي، شرقًا، إلى العالم الآسيوي (مثلما ينتمي، غربًا إلى العالم الأوروبي)، ويضمّ جمهوريات عدّة ذات غالبية سكانية مسلمة (أذربيجان، أوزبكستان، طاجكستان... إلخ)، ويجاور بلدانًا إسلامية كبرى (تركيا، باكستان، إيران) و ـ بالتالي ـ يحتاج إلى بَنْكِ معرفةٍ عن كلّ هذا الداخل المسلم، والجوار المسلم، لبناء سياسات داخلية وخارجية مناسبة، فقد كانت منازعه الاستراتيجية الكونية ـ كقوّةٍ عظمى ثانية في النظام الدولي السابق ـ تدفعه دفعًا نحو الحضور الاستراتيجي في مناطق حيوية من العالم، ومنها العالم العربي الإسلامي، للدفاع عن مصالحه فيها، أو لدعم حلفائه، أو لعرقلة احتكار خصومه الغربيين السيطرة عليها[٤٢]. هكذا

(٤٢) وهي المصالح عينُها التي تدفع روسيا بوتين، اليوم، إلى العودة إلى الدخول السياسي والعسكري، مجدَّدًا، إلى قلب الوطن العربي من بوّابة سورية بمناسبة أزمتها والحربِ العالمية ـ الإقليمية عليها.

كان على هذا الاستشراق أن يرتبط بالمؤسسة وبالمشروع السوفياتي، مثل نظيره الغربي، بل أكثر من نظيره الغربي الذي لم يكن تابعًا ـ دائمًا ـ للدولة.

*

قلنا إنّ دراسة عبد الملك تأسيسية في مجالها؛ فهي فتحت ورشة فكرية لمراجعة تراث الاستشراق، من موقع خطاب الحداثة، بعد طول مراوحةٍ بين نظرة تبجيلية وانبهارية إليه ونظرة اتهامية تحقيرية: تسكت الأولى عن مثالبه، وتهدر الثانية مكتسباته. غير أن لهذه الورشة النقدية، التي دشّنتها دراسته، ما لها وما عليها، فبقدر ما أسّست علاقةً نِدّيةً بين الفكر العربي والاستشراق، وحوّلت العربيَّ من موضوعٍ يدرسه المستشرقون إلى ذاتٍ دارسةٍ للمستشرقين (وليس ذلك بالقليل)، أسّست ـ في الوقت عينه ـ لتيار نقدي يأبى أن ينظر إلى الاستشراق في كلّيته، ذاهبًا إلى اختزاله في علاقته بالمؤسسة، والحكم عليه ـ جملةً ـ بالدوران في مدار المركزية الأوروبية. ولقد كان إدوارد سعيد أحد أبرز مفكري هذا التيار وممثليه ـ إنْ لم نقل الأبرز ـ ولكن كان، إلى جانبه، آخرون حذوهُ في الرأي وإنْ لم يبلغوا في تحليل المادة شأوه، وفي جملتهم حسن حنفي.

هل نقول إن ذلك كان من المضاعفات السلبية لدراسة عبد الملك؟ إذا صحَّ القول، صحَّ معه الاعتقاد بأن في إيجابياتها الكثير الذي لا يَقْبل إنكارًا أو تجاهُلًا؛ يكفي أنها أرست تقاليد في مقاربة النصّ الاستشراقي لا تخلو من قيم الموضوعية العلمية، بنى عليها الكثير من الباحثين العرب الذين تناولوا الاستشراق من جهة مضمونه المعرفي، على نحو ما فَعَل ـ بتفاوت ـ كلّ من ألبرت حوراني، وعبد الله العروي، وهشام جعيط، ومحمد أركون، ورضوان السيّد، وعزيز العظمة...، ممّن شكلوا تيارًا في الدرس قليلَ الانشغال باغتراضات الاستشراق الإيديولوجية، وإنْ لم يتجاهلْها تمامًا.

الفصل الرابع

الاستشراق: نقد الخطاب
(إدوارد سعيد)

قد يتفق المرء مع إدوارد سعيد في أن «الخطوات الأساس للدرس العلمي الاستشراقي أُخِذ بها إمّا في بريطانيا، وإمّا في فرنسا، واستقام لها الأمر عند الألمان»؛ ولكن قد لا يتفق معه في أن نوعية الكتابات عن الشرق، وتماسكَها، وكثافتَها في الاستشراق البريطاني والفرنسي والأمريكي تجاوزت نظيرتها المنجَزَة في ألمانيا، وإيطاليا، وروسيا، وأمكنة أخرى[1]. إذا كان المستشرقون الألمان تلامذة للمستشرق الفرنسي، ومدير «مدرسة اللغات الشرقية الحيّة»: سيلفستر دوساسي[2]؛ وإذا كانت سمات الاستشراق وقواعد التبحر (Erudition) الاستشراقي قد تحددت مع دوساسي واستُكْمِلت، صوغًا وتأصيلًا، مع إرنست رينان (وهما معًا فرنسيان)، فإن القرن التاسع عشر قرنُ الاستشراق الألماني بامتياز، وظلّ شأنُهُ كذلك إلى حدود نهاية الحرب العالمية الأولى وبداية صعود النازية؛ الذي أعلن انصراف ألمانيا عن الشرق وعن هواجسها الشرقية، وانحلال المؤسسات العلمية الاستشراقية فيها، وتفرُّق علمائها وباحثيها في الآفاق: أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها. وعلى الرغم من هذا الحكم، فإنّ الاعتبار هذا ليس ما تَحَكَّم في رؤية إدوارد سعيد، ودَفَعَه إلى استثناء الاستشراق الألماني (والروسي والإيطالي والإسباني...) من دراسته، بل خَلْفَ هذا الاختيار أسبابٌ أخرى تتعلق، أساسًا، بموضوعة البحث الرئيسَة التي اختار الاشتغال عليها في الكتاب: علاقة الاستشراق بالمؤسسة والمشروع الكولونيالي.

لا يتجاهل إدوارد سعيد، المشغول بمسألة السيطرة على الشرق، ما قدّمه الألمان والروس والإيطاليون وغيرهم، في ميدان الاستشراق، ولا ما كان من تأثيرٍ بالغ لدراسات العهد القديم في

(١) Edward W. Said, *Orientalism* (London: Penguin Books, 2003), pp. 17-18.

(٢) انظر مادة «سلفستر دوساسي» في: Silvestre Larzul, dans: François Pouillon, ed., *Dictionnaire des Orientalistes en langue française* (Paris: Editions Karthala, 2012), pp. 953-955.

الدراسات الشرقية، في القرن الثامن عشر، غير أنه ـ مع ذلك ـ يشير، في مواضع عديدة من الكتاب، إلى أنه لن يتناول الاستشراق الألماني بالدرس[٣] على ما قدَّمه ذلك الاستشراق من مساهمات علمية عميقة في مجال الدراسات الإسلامية بعد حقبة دوساسي. وليس في هذا التشديد ما يُستَغْرب له؛ فسعيد لا يهدُف، في الكتاب، إلى كتابة تاريخ للاستشراق على نحو سردي موسوعي، نظيرَ ما فعله باحثون آخرون حالفهم التوفيق في ذلك[٤]، لأن الموضوع الذي اختاره ـ وهو «الفكرة الأوروبية عن الشرق» (The European idea of the Orient) ـ محدودة المادة[٥]؛ ولأن هذه الفكرة الأوروبية ليست موضعَ بحثٍ، عنده، على العموم، وإنما يُبْحَث فيها ـ على وجه التخصيص ـ عن وجْهٍ محدَّد من التمثّل الأوروبي للشرق هو، بالذات، ذلك التمثّل الذي يتشكّل في ارتباطٍ بمشروع السيطرة على ذلك الشرق؛ هذا الذي لم تكن ألمانيا طرفًا فيه في ذلك الحين. إذا كان بحث إدوارد سعيد في الاستشراق منصرفًا إلى التفكير في علاقة الدارس بالدولة[٦]: وعلاقة الاستشراق بالمشروع الكولونيالي؛ وإذا كانت العلاقة الفكرية لأوروبا بالشرق غيرَ معزولة عن فكرة السيطرة والتوسع الاستعماري؛ وإذا كان وعيُ الفروق التاريخية بين العلاقة البريطانية ـ الفرنسية بالشرق وعلاقات سائر دول أوروبا به وعيًا ضروريًا؛ ترتَّب على ذلك أن الانتباه للاستشراق البريطاني ـ الفرنسي، ثم الأمريكي استطرادًا، سيحتل الحيّز الأوفر في بحثه، من دون إسقاط الاهتمام ـ كليةً ـ بالاستشراق الأوروبي جملةً، والألماني خاصةً. وهي حقيقة يشهد عليها ما في الكتاب من وقْفاتٍ عدّة على وجوه الجِدّة والرصانة في مصادر الاستشراق الألماني، كما لا يُغيِّر منها بعض التعميم، الذي تزخر به فِقَرٌ عدّة في الكتاب، من قبيل القول[٧] إن «الحديث في الاستشراق (هو)، أساسًا لا حصرًا، حديث في مشروعٍ ثقافي بريطاني وفرنسي».

على أن بناء سعيد موضوعَ دراسته على التميز بين بلدان ذات مشروع كولونيالي، مثل بريطانيا وفرنسا، وأخرى لم تنخرط في ذلك المشروع ـ مثل ألمانيا ـ لم يمنعه من ملاحظة ما بين تيارات الاستشراق، في هذه البلدان وتلك، من جوامع ومشتركات على الصعيد المعرفي، أي على صعيد العلاقة التي ينسُجها الدارسون (المستشرقون) بموضوع دراستهم: **علاقة السلطة**؛ ذلك أن هذه السلطة على الموضوع، في نظر سعيد، هي الجامع[٨] بين الاستشراق الألماني والاستشراق البريطاني ـ الفرنسي والأمريكي، وهي سلطة تُضْمِرها ـ تجاه الشرق ـ الثقافةُ الغربية. ومن نافلة القول أن ملاحظة مثل ذلك الجامع الفكري يسيرةٌ على باحثٍ متمرّس في تطبيق منهجية تحليل

---

(٣) Said, Ibid., p. 18.

(٤) يذكر سعيد، في جملة مؤرخي الاستشراق، رايموند شواب (Raymond Schwab)، ويوهان فوك (Johann Fück)، ودوروثي ميتليتزكي (Dorothee Mitlitzki). انظر: المصدر نفسه، ص ١٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٩.

الخطاب والدراسات المقارِنة للنصوص، مثل إدوارد سعيد؛ الذي ظل ـ أيضًا ـ دائم الصّلة بأعمال المتخصصين في التحليل الإبيستيمي للفكر (ميشيل فوكو مثلًا).

أيّ استشراق يُعنى به سعيد؟

قطعًا ليس ذاك الذي يهتم بالدراسات الهندية والصينية، على الرغم من أن هذا الأخير هو القطاع الأكبر في الاستشراق، وإنما الاستشراق المهتم بالعالمين العربي والإسلامي. وليس في ذلك إهمال أو استبعاد لقضايا الشرق الأقصى من التفكير، ولكن لأن موضوع سعيد محدَّد بدقة: **الرؤى الغربية إلى العرب والإسلام**؛ وهو موضوع يمكن عزلُه عن غيره ممّا قد يشترك معه تحت عنوان الشرق كما لاحظ سعيد[٩]. غير أن السبب الحقيقي ليس منهجيًا (= أي يتعلق بإمكان عزل الموضوع عن غيره)، وإنما على صلةٍ وثيقة بالتجربة الشخصية للباحث، وجذوره الثقافية والقومية والتاريخية. لم يُخْفِ إدوارد سعيد تأثير تلك الجذور في هواجسه الفكرية، وفي أنه كتب كتابه عن الاستشراق مدفوعًا بها. وهو اعترف أنه أدرك أن نشأته في مستعمرتين بريطانيتين (فلسطين ومصر)[١٠] لا تعني سوى أنه شرقي. ومع أن تكوينه الدراسي في فلسطين ومصر ثم الولايات المتحدة كان تكوينًا غربيًّا، إلّا أن شعوره بشرقيته ظل محفورًا في وجدانه[١١]. وكان ذلك في أساس اهتمامه بمسألتيْ السيطرة الثقافية والشرق الذي تجري فيه تلك السيطرة[١٢].

ما الذي يهتم به إدوارد سعيد في الاستشراق؟

قطعًا؛ ليس التأريخ له، وإنما تحليله ودراسته. وهو، في هذا، انصرف[١٣] إلى بيان ظواهرَ بعينها في ذلك الاستشراق مثل ما ينطوي عليه من تماسكٍ داخلي، ومن ترابطٍ مع الثقافة السائدة المحيطة به؛ وإلى تحليل شكلِ هذا المجال وتنظيمه الداخلي، والعوامل المؤثرة فيه، ومصادر نظرته إلى موضوعه، والأفكار الكبرى ذات النفوذ الكبير فيه، التي تفسِّر تعدُّدَ النظرة إلى الشرق في الاستشراق. على أنّ إدوارد سعيد، وخلافًا لميشيل فوكو، ظل يقيم اعتبارًا للمؤلفين/الأفراد، في دراسته الاستشراقَ ونصوصَه؛ لأنه كان يعتقد بوجود تأثير لهؤلاء المستشرقين في تشكيل

(٩) «... يمكننا أن نناقش التجربة الأوروبية مع الشرق الأدنى، أو مع الإسلام، بمعزل عن تجربتها مع الشرق الأقصى». انظر: المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٠) في الفترة بين ولادته في القدس، في العام ١٩٣٦، وذهابه من مصر إلى الولايات المتحدة لمتابعة الدراسة في العام ١٩٥١.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٢) يقول سعيد في سياقٍ آخر: «تجربتي الشخصية مع هذا الموضوع واحدةٌ من الأسباب التي حملتني على كتابة هذا الكتاب. حياةُ فلسطيني عربي في الغرب، وفي أمريكا تحديدًا، مُحْبِطة (disheartening)؛ يَلْقَى فيها ما يشبه اتفاقًا مُجْمَعًا عليه بأنه، سياسيًا، غير موجود؛ وحينما يُراد قبول وجوده، يكون إمّا مزعجًا (as a nuisance) أو شرقيًا. إن خيط العنصرية، والصور النمطية الثقافية، والإمبريالية السياسية، والإيديولوجيا اللاإنسانية التي تحيط العربي أو المسلم صلبة على نحوٍ عميق». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٥.

النصوص[١٤] الكبرى للاستشراق، حتى تلك التي تكون غير معروفة المصدر، أو تدخل في جملة الموسوعات والأنطولوجيات الاستشراقية. لقد كان لبعض نصوص أولئك المستشرقين سلطة ثقافية نافذة على اللاحقين؛ ما كتبه إدوارد لين عن مصر، مثلًا، لم يُقرأ ويُستشهد به من قِبل نرفال وفلوبير وبورتون، إلى حدّ استنساخ أجزاء منه، إلّا لأن كتاباته تمتعت بتلك السلطة الثقافية التي فرضت على الاستشراق أن يجعل منه نصًا مرجعيًا[١٥].

الاستشراق، الذي يدرسه سعيد، حصيلة أربعة عوامل وصَفها الباحث بالتفصيل[١٦] هي: التوسّع الأوروبي، والمواجهة التاريخية، والتعاطف، والتصنيف (= تصنيف البشرية). ويدخل مفعول هذه العوامل، المتمايز والمتفاوت، في نسيج الدراسة كحاكم للنظرة إلى المنتوج الاستشراقي؛ بمعنى أنها كانت مدار القول في هذه الدراسة التي أطلّت عليها جميعَها. في ما خصَّ هندسةَ الكتاب أو الدراسة، وضع الباحث أحدَ عشرَ فصلًا في أقسام ثلاثة: تناول **أوّلها** ـ في فصوله الأربعة ـ مجال (The Scope) الاستشراق: معرفة الشرق، واستشراقه كتمثُّلٍ متخيَّل، والمشاريع الكولونيالية واتصال الاستشراق به، وأزمتهما؛ وتناول **ثانيها** بَنْيَنَة الاستشراق وإعادةَ بنينتهِ في فصول أربعة انصرفت إلى تناول إشكاليات: رسم حدود موضوع الاستشراق وإعادة تعريف قضاياه، والإقامة والدراسة في الشرق وأدوار سلفستر دوساسي وإرنست رينان وكارل ماركس في إنتاج أنثروبولوجيا عقلانية ومختبر فيلولوجي في الاستشراق، وتحليل أدب الرحلة الإنكليزي والفرنسي إلى الشرق؛ فيما تناول **القسم الثالث** الاستشراقَ راهنًا في فصولٍ ثلاثة وخاتمة (للقسم) انصرفت إلى دراسة بنية الاستشراق، والأسلوب، ونظرة الخبير، وازدهار الاستشراق الفرنسي ـ الإنكليزي، ثم انتقال الاستشراق ـ اليوم ـ من العالم الأوروبي وتقاليده الأكاديمية إلى العالم الأمريكي الفقير إلى تلك التقاليد. وأحسب أن دراسةً بهذا الشمول، مثل دراسة إدوارد سعيد، وبمعزل عن أي ملاحظات نقدية، هي أوّل عمل جادّ ورصين للاستشراق[١٧].

*

لعلاقة الاستشراق ـ كَ «علم» بالشرق ـ بالمشروع الكولونيالي تاريخٌ هو عينُه تاريخُ ابتداءِ هذا المشروع وصعودِه في أوروبا زَاحفًا على بلدان الشرق. لم يكن صدفةً أن يشهد ذلك الاستشراق ميلاده في حِضن المؤسسة الكولونيالية الراعية، التي اقتنصت انهمامَهُ بالموضوع عينِه الذي يشغلها: الشرق، فأدمجتْه في حركتها، وهيَّأت لتطوُّره الأسباب. إنّ مدماكًا كبيرًا في صرح الاستشراق وُضِع في الهزيع الأخير من القرن الثامن عشر (١٨٩٥): قبيل الحملة الفرنسية على مصر بسنوات أربع،

(١٤) «هكذا كان هناك (وما زال) شرقٌ لغوي [=لساني]، وشرق فرويدي، وشرق شبنغليري، وشرق دارويني، وشرق عنصري...، ولذلك لم يكن هنالك، البتة، شرق خال، أو غير مشروط». المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٢٠ ـ ١٢٣.

(١٧) نحيل، في هذا المعرض، إلى دراسة نقدية أخرى عن الاستشراق للمستشرق الفرنسي القدير مكسيم رودنسون: Maxime Rodinson, *La Fascination de l'Islam* (Paris: La Découverte, 2003).

من طريق تأسيس «مدرسة اللغات الشرقية الحية»، وإسناد إدارتها إلى المستشرق الفرنسي سلفستر دوساسي (S. De Sacy). الاقتران الزمني بين حدثيْ إنشاء المدرسة، من قِبل الثورة الفرنسية، وإطلاق الحملة على مصر دالّ؛ إنشاء المدرسة موضوعٌ تحت خدمة الحملة، وهو في جملة الإجراءات التحضيرية لتلك الحملة. ولكن الاستشراق، الذي استفاد من إنشاء مدرسة اللغات أيما استفادة، لن يكون عليه أن يقدّم خدمةً لدولته في مشروعها الاستعماري فحسب هي، في حسبانه، خدمةً وطنية ـ كما كان يردّد سنوك هورغرونيه (المستشرق الهولندي) ردّا على مَن يتهمونه بالعمل في المؤسسات الاستعمارية ـ وإنما سيكون عليه أن يستفيد من الإمكانيات الهائلة التي سيفتحها أمامه غزو مصر، وغزو الشرق عمومًا، على صعيد صَقْل معارفه، وتنمية مصادر حرفته كَ «علم» بالشرق.

مستشرقون في خدمة مستعمرين، ومستعمرون يضعون أوفر الإمكانات في خدمة مستشرقين. علاقةُ تكامُلٍ كما يرغب المستشرقون في تسميتها، أم علاقة تسخيرٍ للأخيرين في مشروعِ الأوّلين؟ لنطرح السؤال بطريقةٍ أخرى: هل يتوقف المشروع الكولونيالي على الاستشراق، فلا يكونُ الأول إلّا بالثاني، أم لا قيمة للاستشراق إن ظلّ حرفة علمية فردية يقوم بها متخصصون مقيمون، في الغالب، في بلدانهم مجرَّدين من أيّ دعم من دولهم أو من الشركات العاملة في الشرق؟

هذه من نوع الأسئلة التي نعثر عليها، بمفردات أخرى، في عمل إدوارد سعيد المعتني بمسألة الصلة بين المعرفة والسلطة، بين الاستشراق والمؤسسة الكولونيالية. ولكن سعيد لا يتجاهل ما للعوامل النفسية والشخصية من أثرٍ في تنمية الهواجس بالشرق عند السياسي نظيرَ نموّها لدى الباحث الأوروبي ـ أو الأديب ـ الولوع بالشرق. فهذا نابليون بونابرت، مثلًا، متأثر بالشرق[18] على ما تكشف مخطوطاتُه لفترة الشباب، وبمصر في ذلك الشرق على وجهِ الخصوص. وازداد تأثره بذلك الشرق من طريق قراءاته ما كُتِب عنه. وهو، في هذا، اعتمد كثيرًا كتاب فولني عن الشرق **رحلة إلى مصر وسورية** (*Voyage en Egypte et en Syrie*)، الذي صدر في العام ١٧٨٧، وكان يحيل إلى كتابه عن **الحملات على مصر وسورية** (*Campagnes d'Egypte et de Syrie*) (١٧٩٨ ـ ١٧٩٩)[19]. ولكن مشكلة بونابرت، في رأي سعيد، أنه لم يكن يرى الشرق إلّا من خلال النصوص الكلاسيكية والخبراء المستشرقين[20]. وهذا ما يفسّر لماذا استقدم معه الإثنيْ عشر «عالمًا» في غزوته لمصر. ولم يكن وحده من يقرأ واقع الشرق من خلال النصوص؛ كان المستشرقون أنفسهم ـ كما سنرى مع سعيد لاحقًا ـ واقعين في هذا المطب، متحمّلين نتائجه على صعيد مستوى كتاباتهم، وأبحاثهم، ونصوص رِحْلاتهم إلى البلاد المشرقية، والصّور التي أشاعوها عنها وعن الإسلام.

---

(١٨) Said, Ibid., p. 80.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٨١.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٨٠.

يلتقي، عند غزو بونابرت لمصر، المشروع الاستعماري بالاستشراق لقاءَ طرفيْ العلاقة الواحدة. هذه هي صورة العلاقة بينهما في وعي سعيد؛ يُؤْذن الغزو النابليوني ببداية مسارٍ أوروبي، هو مسار تملُّك الغرب للشرق، تملُّكًا ثقافيًا، من طريق تحويل ذلك الشرق إلى موضوع معرفة، وحقل دراسة واختبار[٢١]، في الوقتِ عينِه الذي تندفع الغزوةُ الكولونيالية الأوروبية نحو هدفٍ أعلى: إعادة إدخال الشرق ومصر في المجال الأوروبي، مثلما كان الأمر في حقبة إغريقية ماضية[٢٢]، من طريق تصنيع روابط جديدة بينهما. على الاستشراق، في الحالَيْن، أن يؤدّي الوظيفة المطلوبة منه؛ أن يدرس مجتمعات الشرق ويشرِّحَ كيانَها، ليَسْهُل إخضاعُها، وأن يعيد قراءة تاريخه بحيث يُسْتَبْعَد منه الإسلام، أو يتروَّض، ليَسْهُل إدماج الشرق في المصير الأوروبي.

يَصْدُر إدوارد سعيد، في دراسته العلاقةَ هذه بين الاستشراق والمشروع الكولونيالي، من فرضياتٍ للعمل[٢٣] ـ تأسيسية في وعيه ـ هي أن الأعمال العلمية، مثل الأعمال الفنية تخضع لضغوط المجتمع، والتقاليد الثقافيةُ، والظروف الخارجية، ومؤثرات مختلفة (مدارس، مكتبات، حكومات...)، وأن الكتابات ذات الطبيعة الدراسية أو التخييلية ليست حرّةً البتة، وإنما هي محدودة بلعبة الصور، وافتراضاتها، وبالتالي فإن ما أحرزه «علمٌ» من تقدّم، مثل الاستشراق في تقاليده الجامعية، هو، موضوعيًا، أقل ممّا نرغب في الغالب أن نعتقده. ومُؤدَّى ذلك إلى القول إنّ الشرط الحافّ بالاستشراق (= صعود المشروع الكولونيالي) يُلقي القيد على أيّ منحىً لحرية البحث وعلميته في أوساط المستشرقين، ويُجْبرهم ـ تحت ضغط معطياته ـ على التقاطع معه في الأهداف نظير التقاطع الحاصل، موضوعيًا، على صعيد الموضوع المشترك: الشرق.

ما الاستشراق؟ كيف تشكَّل ورُسِمَت خطوطُه؟ ما صورة/صور الشرق في نصوصه؟ كيف استُدخِلت إنتاجاتُه ومؤسساته لخدمةِ أغراضٍ غير علمية؟ وما مآلاتُهُ اليوم؟ تلك بعضٌ من أسئلةِ نصِّ إدوارد سعيد؛ سنقرأ معه ـ نقديًا ـ إجاباتُه عنها وعن غيرها ممّا تستدعيه؛ وسنحاول أن نضع رؤيته إلى الموضوع في ميزان النقد التاريخي.

أولًا: في المفهوم

قد نسلّم بأنّ ثمة تعريفًا عامًا للاستشراق بما هو ميدانٌ لدراسة الشرق. التعريف صحيح، ولكن في عموميته. ومشكلته قد تكون في الخلط بين الاستشراق وما قبل ـ الاستشراق الذي بدأ قرونًا قبل الأول؛ ذلك أن المعرفة الأوروبية للشرق ـ والشرق العربي الإسلامي خاصة ـ نشأت وتطورت، لما يزيد عن الألف عام في الحّد الأقصى (إن نحن بدأنا التأريخ من القرن الثامن الميلادي)، أو ـ في الحدّ الأدنى ـ لما يزيد عن ستمائة عام (إن بدأناه من القرن الثاني عشر الميلادي)، قبل ميلاد

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٢٣) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

الاستشراق الحديث. بين يوحنا الدمشقي، الموظّف في بلاط معاوية، والمدشّن للتأليف المسيحي عن الإسلام و(بين) إنشاء «مدرسة اللغات الشرقية الحية»، وإسناد إدارتها إلى مؤسِّس الاستشراق، والموظف في المشروع الكولونيالي الفرنسي، سلفستر دوساسي، تاريخ حافل بأنواع مختلفة من المعارف التي كوّنتها أوروبا عن الإسلام[٢٤]. غير أن هذا التاريخ المديد من المعرفة الأوروبية للإسلام ليس جزءًا من تاريخ الاستشراق، وإنما هو يَقع في مرحلة ما قبل تاريخه الذي يبدأ، عمليّا، في البدايات الأولى للقرن التاسع عشر.

نظريًا، يسقُط إدوارد سعيد ـ أحيانًا ـ في الخلط بين زمنيْ تلك المعرفة الأوروبية للإسلام حين يعود بجذور الاستشراق ـ مثلًا ـ إلى قرار مجمع فيينا، في العام ١٣١٢، بإحداث كراسي علمية لتعليم اللغات ومنها اللغة العربية، وإن كان عَدَّ تلك البداية بداية صورية[٢٥]. أمّا عمليًا فانصرف عمل إدوارد سعيد إلى دراسته الاستشراقَ الحديث ونقدِه، أي إلى عدّهِ ما يحمل صفة الاستشراق من كل المعرفة الأوروبية للإسلام. ويكفي اختيارُهُ موضوعَ بحثه (= العلاقة بين المعرفة [الاستشراق] والسلطة [الدول الاستعمارية]) ليشهد بأنه ما عنى بالاستشراق ـ رغم منزلقاته الصغيرة في التعريف ـ سوى تلك المعرفة الأوروبية، والغربية، للشرق (العربي الإسلامي تحديدًا) التي اقترنت ـ تاريخيًا ـ بصعود المشروع الكولونيالي في أوروبا، وانطلاق غزوته للقارات الثلاث، وخاصة آسيا.

١ ـ الاستشراق والمستشرق

يُضمِر تعيينُ الاستشراق مشكلات عدّة، لم يذهل عنها إدوارد سعيد، ومنها حدود التداخل والفصل بينه والعلوم الاجتماعية. ولكن، إذا كان يمكن تمييزه بموضوعه (= الشرق)، فإن شرق الاستشراق، أو الشرق عند المستشرقين، ليس غريبًا عن الغرب[٢٦]؛ ففيه أقامت أوروبا مستوطناتها الواسعة؛ وهو منبع حضاراتها ولغاتها؛ وهو سمح لأوروبا بتعريف نفسها. لذلك ظل الشرق جزءًا لا يتجزأ من تاريخ الغرب. وعليه، يمثّل الاستشراق هذا الجزء ثقافيًا، ويقدّمه ـ أو يعيد تقديمه ـ للوعي الغربي. غير أنّ هذا التعريف للشرق، بوصفه جزءًا من تاريخ الغرب، لا يعني أنهما صنوان أو متكافئان، وإنما تقوم العلاقةُ بينهما على أساس عدم التكافؤ في كلّ شيء: في المواريث الحضارية، والمعرفة، والقيم، والتقدم. وهذه النظرة الغربية الدونية إلى الشرق يستبطنها الاستشراق من دون أن يُفصِح عنها، دائمًا، بشكل فجّ. ولقد كانت فرضية الاستشراق، في القرنين التاسع عشر والعشرين، هي ـ كما يرى سعيد ـ أن الشرق إذا لم يكن دون الغرب مكانةً، فهو في حاجة، على

(٢٤) للتفاصيل، انظر: Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960), and Hichem Djaït, *L'Europe et l'Islam* (Paris: Seuil, 1978).

انظر أيضًا: ريتشارد سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة رضوان السيد (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٦).

(٢٥) Said, *Orientalism*, pp. 49-50.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١ ـ ٢.

الأقل، إلى أن يُدْرَس من قِبَل الغرب. وهكذا نتأدى، مع سعيد[٢٧]، إلى تعريفٍ للاستشراق يتحدّد فيه هذا بوصفه علمًا غربيًّا يصنّف أشياء الشرق، ويضعها في محكمة، في سجن، في سجلّ، لتحليلها ودراستها، والحكم عليها. ويمكن، هنا، أن يقال، بكل بساطة، إن شرق الغرب ليس جزءًا من الغرب إلّا بما هو مختلف عنه، مغاير له، بحيث يقرأ الغرب نفسه في مرآة ذينك الاختلاف والمغايرة.

إن اهتمام المستشرقين بالشرق: ثقافاتٍ ولغات وديانات، ليس يعني سوى أن الشرق «حاجة ثقافية»[٢٨] عندهم. غير أن سعيد لا يرى في نظرتهم إلى ذلك الشرق غير أنها كانت مبعث تمييز بينه والغرب[٢٩]، بل سببٌ لتعميقه وتعزيزه؛ ذلك أن الاستخدام الكثيف لمفردات شرقي/غربي ونظائرها لم يفعل سوى أنه رسَّخ التقاطب في التمييز بين عالمين، وجعله قاطعًا[٣٠]. وليس التفكير في الشرق، من داخل هذه الثنائية التقاطبية، إلّا تفكيرًا لا تاريخيًّا، وربما ميتافيزيقيًا، لأنّ مدارَهُ على كليات مغلقة ومطلقة. ولذلك، لن يتوقف إدوارد سعيد عن بيان ما في رؤى المستشرقين إلى الشرق من مغالطات، وتمثّلات لا تاريخية و ـ أحيانًا ـ أسطورية، وما تضمِره ـ في الوقتِ عينه ـ من صور عن الغرب متخيَّلَة ومُؤَمْثلة (Idéalisé)، موجِّهًا إليها أمضى سهام النقد، مستأنفًا بذلك تقليدًا نقديًا لخطاب الغرب عن الشرق دشّنهُ أنور عبد الملك.

تعريف الاستشراق بأنه ميدان «علمي»، أحدثتْهُ الثقافة الغربية لدراسة الشرق، يفترض النظر إليه كأيّ علم آخر من العلوم الطبيعية والإنسانية[٣١]؛ أي كعلم له براديغماته الخاصة للبحث، وجمعياته العلمية، ومؤسسته. وهذا ما يُثبِتُه تاريخ الاستشراق منذ ميلاده، وتولُّد الجمعيات والكراسي العلمية منه، وما وفّره له ذلك من إمكانيات إنتاج المعارف ونشرها. لكن هذا مجرّد تعريفٍ أوّلي: عامٌّ ومجرّد، يعرّف الاستشراق في صورته وليس من الداخل. يتقدم إدوارد سعيد في التعريف حين يقترح علينا النظر إلى الاستشراق من وجوه ثلاثة: أكاديمية، وإشكالية، ثم وظيفية بينها قدرٌ من الترابط. أولها أن للاستشراق صفة جامعية، أو هو عملٌ ذو منشإٍ وتطوُّر جامعيَّين؛ وهكذا فإن «كل شخص يدرِّس، يكتب أو يبحث في الشرق ـ وهذا يصدق أيضًا على الإثنولوجي كما عالم الاجتماع، والمؤرخ، والفيلولوجي ـ يكون مستشرقًا، ويكون ما يقوم به استشراقًا»[٣٢]، ولو أن هذه الصفة لم تعد اليوم، في رأي سعيد، تصب في مصلحة المشتغلين في ميدان الدراسات الشرقية؛ إمّا لعموميتها الفضفاضة، أو لحمولتها الكولونيالية مضمونًا. بهذه الصلة الأكاديمية، هو أن الاستشراق «أسلوب من التفكير قائم على تمييزٍ أنطولوجي وإيبستيمولوجي بين «الشرق» و(في الغالب من

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤١.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٣٧.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٦.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢.

الأحوال) «الغرب»[٣٣]؛ وهكذا يشتغل كتّابٌ، من شعراء، وروائيين، وفلاسفة ومنظّري السياسة، وإداريي الدولة الكولونيالية، من داخل هذا التمييز وهم يتناولون الشرقَ: شعوبًا، وعاداتٍ، وفكرًا، ومصيرًا[٣٤]. وثالثها، وهو التعيين الأكثر تاريخية ومادية في نظر سعيد، أن الاستشراق «أسلوب غربي للسيطرة ولإعادة بناء الشرق والتحكم فيه». وهو في هذا يتبنى مفهوم الخطاب، كما حدده ميشيل فوكو، ليصف الاستشراق بأنه خطاب سيطرة[٣٥].

أن يكون الاستشراق خطابَ سيطرة يعني أن الشرق المستَشْرَق (Orientalized)، بعبارة إدوارد سعيد[٣٦]، أو المعادَ بناؤُه داخل الاستشراق، ليس من «الوقائع التي تحدث ببساطة بما هي ضرورة من ضرورات الخيال»؛ بل يعني أن الشرق جزءٌ من عُدَّةِ اشتغالٍ عملية للغرب، حتى ولو كان الأخير يمحو شخصيته. الاستشراق خطابُ سيطرة لأنه يترجم علاقة السيطرة التي يفرضها الغرب على الشرق[٣٧]، فيلغي كيانيته بها، ويقوم مقامه في تقديم نفسه كشرق. يمثّل إدوارد لعلاقة السيطرة تلك بالعلاقة التي قامت بين فلوبير (Flauberd) وكُشُك هانم، العالِمة[٣٨] المصرية؛ فهذه «لم تتحدث البتّة عن نفسها، ولم تُفصح البتّة عن عواطفها، عن حضورها أو سيرتها؛ وإنما هو مَن يتحدث عنها ويقدّمها». من هذه الواقعة الدّالة يستنتج سعيد قائلًا: «هو [أي فلوبير] أجنبي، وثريّ نسبيًّا، ورجل، وهذه وقائع تاريخية للسيطرة تتيح له ليس فقط امتلاك كشُك هانم جسديًا، بل التحدث عنها والقول لقرائه بأي معنى هي «مثال للشرقية». إن حجّتي ـ يقول سعيد ـ هي أن موقف القوة الذي يقفه فلوبير إزاء كشك هانم ليس حالة معزولة؛ إذ يمكنه أن يقدم النموذج عن علاقات القوة بين الشرق والغرب»[٣٩]. إنها، إذن، علاقات القوة، بين غرب مسيطِر وشرق مسيْطَر عليه، تلك التي يستبطنها الاستشراق ويعيد إنتاجها في نظرته إلى الشرق.

يستخدم إدوارد سعيد الاستشراق بمعنيين: بمعنى «الميدان الذي من خلاله تُنُوول الشرق ويُتَناوَل كموضوع للدرس (as a topic of learning) والاكتشاف والممارسة»؛ وبمعنى ذلك «المجموع من الأحلام، والصور، والمفردات التي تكون في حوزة كل من يحاول أن يتحدث عمّا يوجد في

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢ ـ ٣.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣. ويوضّح ذلك قائلًا (في الصفحة نفسِها): «من دون معالجة الاستشراق كخطاب، لن نكون قادرين على فهم الميدان الواسع الانتظام الذي سمح للثقافة الغربية بتدبير (To manage) ـ وحتى إنتاج ـ الشرق سياسيًا، وسوسيولوجيًا، وعسكريًا، وإيديولوجيًا، وعلميًا، وتخيُّليًا طوال حقبة ما بعد الأنوار (Post-Enlightenement)».
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٥.
(٣٧) «علاقة الغرب بالشرق علاقة سلطةٍ، وسيطرةٍ، وممارسة درجات مختلفة من الهيمنة». انظر: المصدر نفسه، ص ٥.
(٣٨) عالِمة (ج. عوالم وعالِمات) راقصة وعاهرة في الوقتِ عينِه، وهو معنى حديث العهد للفظة العالمة، في اللسان العامي المصري، يعود إلى منتصف القرن التاسع عشر. وقد أرّخ سعيد، بإيجاز، لهذه اللفظة في كتابه. انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٦.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٦.

الشرق...»[٤٠]. دائرة التعريف تستغرق أجناسًا مختلفة من القول في الشرق: الدراسة الفكرية ـ التاريخية أو السوسيولوجية... ـ والرِّحلة المدوَّنة، والانطباعات، والمنتوج الأدبي. ولقد انتبه سعيد إلى مؤشريْن[٤١] في التطور الجديد للمعرفة الغربية للشرق، منذ القرن الثامن عشر، **أوّلهما** منحاها ـ الذي أومأنا إليه ـ نحو المعرفة من طريق البحث العلمي الأكاديمي، أو من طريق الاستلهام الأدبي؛ **وثانيهما** انكباب الاستشراق على كتابة تاريخه كميدان دراسي[٤٢]. وهذا إنما يدل على أن الاستشراق لم يعد عملًا فرديًا حِرَفيًا، بقدر ما تحوَّل إلى استراتيجية عمل متكاملة تبدأ من مسح كاملٍ للشرق، بأدوات البحث العلمي، وبالشهادة الحيّة، واستلهام المادة (الشرقية) المشاهَدَة أو المعيوشة في أثرٍ أدبي، و ـ في الوقت عينه ـ مراجعة حصيلة هذا الجَهد كلِّه في تدوينِ نقدي لتراث الاستشراق. وهكذا، فالشرق ليس مكانًا جاهزًا للمقاربة، وإنما ينبغي **تهيئته**؛ هكذا على المستشرقين الأوَّل، مثل سلفستر دوساسي وإدوارد لين، تحويل ذلك المكان إلى ميدانٍ للاشتغال وتهيئته للاستثمار الدراسي. وكذلك ستنهض المؤسسات والحكومات بالدور عينه، وإن كان سهمُها في هذا الباب ـ كما يرى سعيد[٤٣]، أعلى من سهم الأفراد.

كيف أمكن الاستشراقَ أن يكون «منظومة المعرفة الأوروبية أو الغربية للشرق»، وأن يصبح «مرادفًا للسيطرة الغربية على الشرق»[٤٤]؟

بات ذلك ممكنًا بفعل حركتين وتأثيريْن وصفهما إدوارد سعيد بدقة[٤٥]: **أولاهما** علمية، **وثانيهما** سياسية. علميًا؛ يكون على المستشرق أن يرتفع عن مستوى الهواية والتعاطف إلى مستوى الاحتراف العلمي. هذا يعني أنّ عليه أن يخضع لتأهيلٍ جامعي متخصّص في ميدان الدراسات الشرقية، كانت توفّر إمكانَه الجامعاتُ الأوروبية منذ العام ١٨٥٠؛ وأن يحصل على منحة أو مساعدة مالية لأسفاره إلى بلدان الشرق (إما من الحكومة أو من الشركات العاملة في آسيا)؛ وأن ينشر عمله المتمتع بالترخيص العلمي الذي يُدخله في جملة أعمال العلم، لا في جملة الشهادة الشخصية أو الانطباع الذاتي. سياسيًا؛ يوفّر اهتمام الدول الأوروبية بالشرق بيئةً ملائمة لازدهار الاستشراق، وذلك للتلازم الحاصل بين منطق المصالح، الحاكم للسياسات الأوروبية حيال الشرق، وحاجة تلك المصالح إلى معرفةٍ تفيد تلك السياسات وتوجّهها. وهكذا يتضافر الاستشراق والمؤسّسة على تحويل الشرق إلى موضوعٍ: موضوعٍ للتمثّل والدرس، وموضوع للحيازة المادية. ولذلك، لم يتردد إدوارد

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٤٢) يحيل إدوارد سعيد إلى كتاب جول موهل (Jules Mohl) عن حصيلة عمل المستشرقين بين ١٨٤٠ و١٨٦٧، وعنوان الكتاب *Vingt sept ans d'histoire des études orientales*.

(٤٣) Said, Ibid., p. 197.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٩١.

سعيد في التشديد على الطابع السياسي للاستشراق[٤٦]، بما هو «علم» يخدم السياسة (الكولونيالية الأوروبية)، وبما هو ثمرة من ثمرات تلك السياسة في تجلياتها في بلدان الشرق، ليخلص إلى قول صريح[٤٧] في هذا الشأن: «ما أزعمُه هو أن الاستشراق، في الجوهر، مذهبٌ سياسي مفروض على الشرق، لأن الشرق أشدُّ ضَعْفًا من الغرب...».

لا غرابة، إذن، في أن تستصحب السياساتُ الاستعماريةُ الاستشراقَ؛ تبحث عنه وتسخّره. هذا ما يفسِّر ظاهرة ذلك الطلب الكبير على المستشرقين من دولهم الأوروبية في القرنين التاسع عشر والعشرين، بما هو طلبٌ على معرفةٍ في غايةِ الأهمية والقيمة بالنسبة إلى الإدارات الاستعمارية[٤٨]. ولكن فائدة المستشرقين للغرب لا تنحصر في حدود الدول والسياسات الرسمية، بل تتعدى ذلك إلى المجتمعات الغربية نفسها؛ فالمستشرق المختصّ ينفرد، في محيطه الاجتماعي، بمهمة يقوم بتأديتها: **تأويل الشرق** وتقديمه لمواطنيه، إذِ «العلاقة بين المستشرق والشرق هي، أساسًا، **علاقة تأويلية** (hermeneutical)»[٤٩] يمارس، من خلالها، وظيفة تبديد غموض الشرق وحضارته لِبَنِي حضارةٍ أخرى. إنه يتنزّل من مواطنيه منزلة الشارح، الكاشف عن المُلْغِز، المبسّط للأفهام؛ وهو يمارسها على مَبْعدة ثقافية وجغرافية من ذلك الشرق.

كيف قدَّم الاستشراق السُّخرةَ الثقافية للمشروع الكولونيالي، أو، قُلْ، كيف جنَّدهُ ذلك المشروع لخدمة أهدافه؟ أين تقاطعتِ المصالح، وما صُوَر الاعتماد المتبادل بين الاستشراق والمؤسسة؟

٢ ـ تسخير الاستشراق

يَصْدُر إدوارد سعيد، في مقاربته الصلَة بين الاستشراق والمؤسسة، وتسخير الأخيرة للأوّل، من مقدّمة فكرية ومنهجية تقول إن التمييز بين المعرفة المحضة (Pure Knowledge) والمعرفة السياسية تمييزٌ غيرُ ذي موضوع؛ إذا كان من اليسير القول إن المعرفة عن شكسبير ليست سياسية بقدر سياسيَّةِ المعرفة عن الصين والاتحاد السوفياتي، فإن هذا التمييز القاطع بين العلم «الحقيقي»، غير السياسي، وبين المعرفة السياسية «غير الحقيقية» نسبيّ، بل مفتعل في الغرب وفي الولايات المتحدة على نحو خاص[٥٠]. مثل ذلك التمييز الخاطئ هو ما يجعل إدارة رسمية أمريكية، مثل إدارة الدفاع، تقدّم الدعم المالي لدراسة تبحث في قدرة الطاقة السوفياتية في المدى البعيد، ونتائجها

(٤٦) «إذا بدا هذا التعريف للاستشراق أكثر سياسية، فذلك ببساطة لأني أعتقد أن الاستشراق نفسَه نتاج لمختلف القوى والفاعليات السياسية». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٤٨) «انتقل سنوك هورغرونيه، مباشرة، من دراساته عن الإسلام ليقوم بدور مستشار للحكومة الهولندية في مستعمراتها الإسلامية الأندونيسية؛ وكان يُبحث عن ماكدونالد وماسينيون، كخبيريْن في القضايا الإسلامية، من قِبَل الإدارات الاستعمارية من شمال أفريقيا حتى باكستان». المصدر نفسه، ص ٢١٠ (التشديد من عندي).

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٩.

على صعيد القوة العسكرية، ولا تدعم ـ مثلًا ـ دراسةً في الأعمال الأولى الرومانسية لتولستوي[٥١]. ثم إن العلاقة التي نسجتها السياسات الاستعمارية مع الاستشراق تفضح ذلك التمييز القاطع أو، على الأقل، تضعه ضمن الحدود النسبية؛ إذْ لم يكن الاستشراق كلّه سياسيّ الطابع، أو لم يكن نصّا سياسيًّا واحدًا، ولكنه لم يَخْلُ ـ مرةً ـ من مضمونٍ سياسيّ، أو ممّا يجعله قابلًا للتوظيف السياسي.

يفصّل إدوارد سعيد القولَ في علاقات الاستشراق، المباشرة وغير المباشرة، بالسلطة السياسية، والمعرفية، والثقافية وبالشرق تفصيلًا لا يخلو من تركيبٍ واستنتاج[٥٢] لافتيْن؛ مثلما يقف ـ بلغة التركيب والاستنتاج عينِها ـ على أهمّ السّمات المميّزة للمشروع الكولونيالي ـ الاستشراقي حيال الشرق[٥٣]، كاشفًا عن آلية الصناعة الاستشراقية للشرق؛ من حيث هو مجموعة قيم لا ترتبط بواقعه الحالي كشرق، بل بمجموع ما كان بينه وبين أوروبا من اتصالٍ في الماضي، وذلك في أفق إعادة استدماجه في أوروبا أو إحكام ربطه بها مجدّدًا: على نحو ما تطلّع إلى ذلك بونابرت ومستشرقوه[٥٤]. تختصر العلاقةَ بين المشروع الكولونيالي والاستشراق القاعدةُ التالية: «معرفةُ موضوع ما، (هي) السيطرة عليه، التحكّم فيه»[٥٥]. بلفور (Balfour)، السياسي والدبلوماسي ورجلُ الدولة البريطاني العريق؛ الذي «لم يكن لديه شكٌّ، أبدًا، في التفوُّق الإنكليزي والدونية المصرية»[٥٦]، ممّن يؤمنون بتلك القاعدة، ويقيمون السياسة عليها، مع قدْرٍ غير قليلٍ من النظرة الاستعلائية إلى الشرق، ومن الاستصغار له[٥٧]، لا يضاهيه إلّا ذلك القدر من التصميم على حكم الشرق بواسطة نظام الحكم المطلق[٥٨]!

ما كان مصادفةً، في هذا المعرض، أن يقف إدوارد سعيد، وقْفاتٍ مطوّلةً، أمام سياسات بلفور واللورد كرومر؛ لأنها، ببساطة، تُطْلِعنا عل نمط النظرة الكولونيالية إلى الشرق، التي أتى الاستشراق يُشبع حاجتها، والتي كان الاستشراقُ نفسُه من مكوِّناتها؛ إن كرومر وبلفور «ورثا عن قرن من الاستشراق الغربي الحديث معرفة عن الشرقيين وفي الشرقيين؛ عِرقهم، طباعهم، ثقافتهم، تاريخهم،

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٨٦.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ٨٦.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٥٧) مثالٌ لذلك هذه الفقرة التي ينقلها عنه إدوارد سعيد: «منذ ظهورها في التاريخ، أثبتت الأمم الغربية مقدرتها على حكم ذاتها (Self-governement)... يمكنكم أن تنظروا في تاريخ الشرقيين، في المناطق التي ندعوها، بمعنًى واسع، شرقًا، فلن تجدوا، البتة، أي علامةٍ على حكم ذاتي. قرونهم الكبرى كلّها ـ وقد كانت كبرى ـ مرت تحت الاستبداد، والحكم المطلق؛ ومساهماتُهم الكبرى في الحضارة ـ وهي كانت كبرى ـ صُنِعت تحت هذا الشكل من الحكم». انظر: المصدر نفسه ص ٣٢ ـ ٣٣.
(٥٨) يقول بلفور في هذا: «إنه لأمرٌ جيد بالنسبة إلى هذه الأمم [=الشرقية]... أن يُمارَس ذلك الحكم المطلق من قِبَلنا نحن. أعتقد أنه أمر جيد». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣.

تقاليدهم، مجتمعهم، وإمكاناتهم»[٥٩]. إن معرفتهما تاريخَ الشرق تسمح لهما بإجراء فِعْلَ مقارنات بين الأزمنة لا تخلو من تعسُّف. هذا كرومر، مثلًا، يكتب[٦٠]: «فيما اكتسب العرب القدماء درجةً عالية من علم الجدل، يفتقر أعقابُهم إلى مَلَكَةِ المنطق؛ فهم لا يملكون، في الأغلب، القدرة على اشتقاق النتائج الأكثر وضوحًا...»! وهو، لهذا السبب، لم يُخْفِ شعورَهُ بأنهم (= العرب) لم يكونوا، بالنسبة إليه، سوى مادة بشرية للحكم في المستعمرات البريطانية[٦١]. ولا يجد سعيد في مثل هذه الأقوال ـ وأخرى كثيرة أثبتها في الكتاب ـ سوى أنها ثمرة معرفةٍ استشراقية، كانت قد توسعت وتعاظمت، وثمرةُ شعورٍ ظفراويّ انتشائي بالقوّة والتفوُّق؛ فلقد كان في وسع رجال كولونياليين، مثل كرومر وبلفور، أن يقولوا ما قالوه في حقّ الشرق، وبالشكل الذي قالوه، لأنّ مائة عام من الاستشراق زوّدتهم بالمفردات والصّور والاستعارات التي تدخل في نسيج أقوالهم؛ كما أنّ أوروبا كانت منتشية ـ حينها ـ بانتصاراتها المتعاقبة التي حققتها، بين العامين ١٨١٥ و١٩١٤، في العالم كلِّه، والتي نقلت سيطرتَها في قاراته[٦٢] ـ خاصة في آسيا وأفريقيا ـ من نسبة الـ ٣٥ بالمئة إلى نسبة الـ ٨٥ بالمئة. وإذا كان سعيد لا ينفي أن يكون بعض توصيفات كرومر قائم على ملاحظات واقعية، إلّا أنه يشدّد على أنها ترجع في أحكامه إلى تأثير الاستشراق (= إرنست رينان خاصةً)؛ ومن هنا ما تنضح به من عبارات العداء لكل ما هو شرقي[٦٣].

نشأتِ الصلات بين المشروع الكولونيالي والاستشراق في سياقٍ تاريخيّ هو سياقُ تكوُّنِ كلٍّ منهما وتطوُّره. والمتغيّران هذان بدَّلاَ العلاقات بين الشرق والغرب تبديلًا كلّيًا. رصدهما إدوار سعيد[٦٤] رصدًا دقيقًا في نتائجهما التي أطلقاها منذ منتصف القرن الثامن عشر: امتلاك أوروبا معرفة نسقية متنامية للشرق، عزّزتها الكولونيالية طبعًا، ولكن عززتها ـ أيضًا ـ العلوم الجديدة (الإثنولوجيا، الفيلولوجيا والتاريخ)؛ وحيازة أوروبا أسباب القوّة حتى لا نقول أسباب السيطرة. وقوّة الاستشراق إنما تنهل من هذه الصلة التي شدّته إلى المشروع الكولونيالي، من دون أن يعني ذلك أنه لا يمثل نصابًا في المعرفة الغربية. إن القوّة الثقافية التي تمتّع بها الاستشراق ـ مستفيدًا من خبْراته المكتسبة وتراكماته المعرفية ومن صلاته بالمؤسسة (الكولونيالية) ـ هي موضوع عمل سعيد؛ وواحد من أهمّ أهداف كتابه[٦٥] (هو) بيانُ وتحليل الاستشراق بما هو **تجسيد لتلك القوّة الثقافية**، وإعادةُ إنتاجٍ مستمرّة لها. إن تعيين الاستشراق بما هو «وجهٌ من وجوه الإمبريالية والاستعمار معًا»[٦٦]، أمرٌ يحتاجُ إلى إخضاعه لعملية تحليل، وليس مدعاةً إلى الاستغرب؛ فشرقُ المستشرق ليس الشرق في ذاته،

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٦٠) أثبته إدوارد سعيد في: المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٤١.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٩
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

أي كما هو، وإنما شرقٌ مستَشرَقٌ (Orientalized)، يلبّي حاجةً غيرَ معرفية: حاجة سياسية يعبّر عنها الطلب الكولونيالي على الاستشراق وصلاتُ رجال المؤسَّسة بالمستشرقين(٦٧).

وما كان المستشرقون يجدون، في قسمٍ منهم، حرجًا في الإفصاح عن علاقة التلازم بين الاستشراق والمؤسَّسة، والتنظير لها أو الدفاعَ عنها وعن حيوية الحاجة إليها. يعلّق إدوارد سعيد نقديًّا على محاضرة ألقاها كورزون (Curzon) في لندن بعد افتتاح مدرسة للدراسات الشرقية(٦٨)، وأكّد فيها على حيوية قرار إنشاء المدرسة (التي ستحمل، في ما بعد، اسم «مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية لجامعة لندن» (The London University School of Oriental and African Studies) بالنسبة إلى الإمبراطورية، فيكتب (= سعيد) أن «الدراسات الشرقية [بالنسبة إلى كروزون] ليست ترفًا ثقافيًا»(٦٩)، بل ضرورة وواجب؛ لأنها جزءٌ من مشروعٍ سياسي (= كولونيالي) تجاه الشرق، تقدّم له الخبرة العلمية به. يبدو الشرق، ذلك الرجل المريض في التصوّر الأوروبي، وكأنه يرقد فوق سرير الجراحة، حسب وصْف سعيد، فيما المستشرق يلعب دورًا في عملية الجراحة هذه، بالمعارف الخاصة التي يَحْتَازُها(٧٠). وما أكثر مَن قام بدور الخبير من المستشرقين، فقدَّم الخبرةَ لدولته في الشرق(٧١). وحتى الخبراء المستشارون لرجال السياسة في الغرب، ممّن ليسوا في عداد المفكّرين، كانوا جميعَهم متشبّعين بالاستشراق(٧٢)، كما أنّ بعضهم ـ وبعض المستشرقين ـ أدّى وظيفة العمالة من طريق نسج علاقات خاصة بقوًى وزعامات محلية (= شرقية) كانت في حالٍ من العداء بينها؛ فكان «التضارب» الشكلي في ولاءات المستشرقين جزءًا من سياسات دولتهم في الشرق. ويضرب إدوارد سعيد لذلك مثلًا بارتباط لورانس بالهاشميين، وارتباط فيليبي ببيت سعود(٧٣). وبالجملة، ظل قسمٌ كبير من المعلومات والمعارف عن الإسلام، المستخدمَة من طرف القوى الاستعمارية لتبرير استعمارها، مستمَدّ من البحث الاستشراقي(٧٤).

ثمة الكثير مما بين السياسة والاستشراق من اتصال فصّل فيه القول إدوارد سعيد، مبيّنًا، في الأثناء، أنّ علاقة الشرق بالاستشراق كعلاقة العبد بالسيّد(٧٥)، مستعيدًا، في الحكم هذا، أطروحة

---

(٦٧) «إنّ قوسًا من المعرفة والسلطة؛ غير منقطع، يربط رجل الدولة الأوروبي بالمستشرقين الغربيين». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٦٨) يشير سعيد إلى أنّ كورزون كان، إلى جانب كرومر، في جملة أعضاء لجنة وزارية شكّلت، في العام، ١٩٦٩ لغرض تفعيل قرار إنشاء مدرسة للدراسات الشرقية.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

(٧١) انظر أمثلة لهؤلاء المستشرقين ـ الخبراء البريطانيين في: المصدرِ نفسه. ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٩٦.

أنور عبد الملك في نقده المعرفةَ الغربية للشرق. ولكنّ الاستشراق ليس مجرّد معرفة غربية للشرق؛ إنه هذه المعرفة وقدِ اتصلتْ بسياسة، ووجدت طريقها إلى التطبيق من خلال تلك السياسة.

٣ ـ الصُّورُ النمطية ومصادرُها

للتمثّلات غاياتٌ تذهب إليها، كما يرى إدوارد سعيد، وتُنجز في نطاقها مهمّات. والشرق، بوصفه تمثُّلا من تمثّلات أوروبا، تَشَكَّل، بهذا المعنى، من حساسية أوروبية تجاه منطقة من العالم. والمختصّون بهذا العالم (= المستشرقون) اشتغلوا عليه ليزوّدوا أوروبا بصور عنه وتمثّلات تحمل[٧٦]: (أ) بصمات المستشرق، و(ب)؛ توضّح توضيحًا تصوُّرَهُ لما هو الشرق، و(ج)؛ نظرة يناقش فيها آراء غيره في الشرق، و(د)؛ مَسْعًى إلى منح خطاب الاستشراق ما يبدو أنه في حاجةٍ إليه، و(هـ)؛ جوابًا عن بعض الطلب الثقافي، والمهني، والوطني، والسياسي، والاقتصادي. لكن مشكلة المستشرقين، في تلك التمثّلات، لا تكْمَن فقط في المعارضة بين الشرق والغرب ـ وهي خاطئة وغير مرغوب فيها كما يقرِّر سعيد[٧٧] ـ بل في أن الحديث عن الشرقي لا يكون مجرّد تعيين لشخص موضوع الدرس، وإنما يجري في صورة «تعبير قدحيّ يُعَيِّن جنسًا دونيًّا من الكائنات الإنسانية[٧٨]»!

من أين تستمدّ هذه الصور والتمثُّلات مصادرها في نظر سعيد؟

من الثقافة العميقة في أوروبا؛ من الذاكرة التاريخية التي تحوَّل فيها الإسلام ـ الذي ظل دائمًا رعبًا لأوروبا ـ إلى صورة متمثَّلَة في المتخيّل المسيحي في العصر الوسيط[٧٩]، ظلت راسخة فيه ومتجددة. تجليات تهديد الإسلام للمسيحية في الوعي الأوروبي عديدة[٨٠]، وكانت دراسات علمية رصينة[٨١] قد أشبعتْها بحثًا، وليس من دليلٍ على عُمْق التشبُّع بصُوَرِ التهديد تلك أكبَر من أن أهمَّ ما مارس تأثيرًا في الاستشراق (هو) شعور المواجهة المستمرة[٨٢] بين الغرب والشرق. هكذا ينتهي إدوارد سعيد ـ أو يُوشِك أن ينتهي ـ إلى حسبان الاستشراق امتدادًا لتاريخ المعرفة الأوروبية الوسيطة للإسلام؛ امتدادًا يحمل بصمات تلك المعرفة وسماتها السجالية والعدائية، ويعيد إنتاجَها في صُوَرٍ جديدة. وبهذا المعنى، لن يكون في وسْعنا أن نفهم ذلك المقدار الهائل من النظرة الاحتقارية الغربية البغيضة إلى الشرقيين[٨٣] ـ والعرب والمسلمين تحديدًا ـ من دون ردّها إلى أصولها التاريخية؛ إلى تلك الصُّوَر النمطية ـ العدائية ـ التي تكوّنت في المتخيّل الأوروبي عن الشرق والشرق الإسلامي.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ٣٤١.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٠.
(٨٠) المصدر نفسه، ص ٧٤.
(٨١) Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image.*
(٨٢) Said, *Orientalism*, p. 201.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

الشرق المتخيَّل في الوعي الأوروبي، والاستشراقي، يقدّم نفسه كحكاية مسرحية مرتبطة بأوروبا[٨٤]، وقسمٌ من العمل الاستشراقي وُضع، كما يقول سعيد[٨٥]، تحت تصرُّف الأساطير الإيديولوجية، وفي المكتبة الشرقية لبرتليمي مثالٌ لذلك التجاور بين «العلم» (الاستشراقي) والأسطورة[٨٦]. بين الاستشراق، كما يراه سعيد، والسحر والميثولوجيا مشتَرَكات. إنه يقاسمهما الطبيعةَ كنظام مغلق؛ فالأشياء في منظور الاستشراق هي كما هي لأنها هي كما هي[٨٧]: لا تغيُّر أو تعديل يطرّأ عليها، وهكذا هو الإسلام بهذا المقتضى! إنّ هذه النظرة الماهوية إلى الإسلام والشرق ليست إلّا من ثمرات تلك التمثُّلات والصّوَر النمطية الأوروبية المنحدرة من العصور الوسطى[٨٨]. لذلك ظلّ الشرق والإسلام يُهَلْوِسان الوعي الأوروبي، بعبارة هشام جعيط[٨٩]، ويمثّلان كائنيْن حاضريْن، باستمرار، داخل أوروبا ويوميات الحياة فيها؛ وهذا ما نلْحظه، مثلًا، في قصيدة دانتي، وأعمال بطرس المُبَجَّل، ولاهوتيي كلوني، وفي أغنية رولاند، وصولًا إلى عطيل شكسبير[٩٠].

لا يُنْظَر إلى هذا الشرق ـ المُنَمَّطة صُوَرُه في الوعي الأوروبي ـ بما هو شرق في ذاته، وإنما من زاوية ما هو سؤال وجودي يحتلّ أوروبا ويشغلها. إنها هي مَن يعرِّفُه، من يحدّد صورتَه. وهكذا قلّما يُرى الشرقيون أو يُلْحَظون؛ فهم يُدْرَسون لا كمواطنين ولا حتى كأشخاص، وإنما كمشكلات تحتاج إلى حل! وتعيينُ شيء ما بأنه شرقي يُضْمِر، في رأي إدوارد سعيد، حكمَ قيمة، فَ «طالما أنّ الشرقيَّ عضوٌ خاضع، فعليه أن يكون موضوعًا»[٩١]. ليس في ذلك مبعث استغراب عند سعيد، الذي لا يكفّ عن التشديد على أنّ عنصرية الأوروبي وإمبرياليته وجدت، دائمًا، مادَّتَها التي تتغذى منها في الصّور النمطية التي كوّنتها عن شعوب وثقافات أخرى مختلفة. وقد لا تكون هذه النظرة العنصرية والمتمركزة على الذات لوثةً أوروبية، أو سِمَةً خاصة بأوروبا حصرًا؛ فهي غالبًا ما تلازم المجتمعات ذات الكثافة التاريخية والحضارية الكبرى[٩٢]. وفي هذا الاستدراك تمسُّكٌ بمبدإ التفسير التاريخي لظواهر مثل العنصرية، في مقابل تفسيرٍ ماهوي تنميطي هو عينُه ما يقارعه سعيد وينتقده في الثقافة الغربية[٩٣].

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(٨٥) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(٨٧) المصدر نفسه، ص ٧٠.
(٨٨) انظر في هذا أيضًا: سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى.
(٨٩) Djaït, *L'Europe et l'Islam.*
(٩٠) Said, *Orientalism*, p. 71.
(٩١) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.
(٩٢) إنّ المجتمعات الإنسانية الكبرى «قلّما تقترح على الفرد شيئًا آخر غير الإمبريالية، والعنصرية، والمركزية الإثنية في علاقاتها بالثقافات «الأخرى». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٤.
(٩٣) Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1993), p. 204.

ثانيًا: صعودُ الاستشراق واتجاهاتُ تطوُّره

ليس هناك ما يقدّم دليلًا ـ كمّيًا على الأقل ـ على سعة الاتصال المعرفي للغربيين بالشرق، منذ بداية القرن التاسع عشر، من عدد الكتب المنشورة عن «الشرق الأدنى» في الغرب، والذي بلغ ستين ألف كتاب في الفترة الفاصلة بين العام ١٨٠٠ و١٩٥٠[٩٤]. ولا يفسر تلك الوفرة الاهتمامُ المتزايد بالشرق من لدن السياسات الغربية، واستجابةُ المعرفة للطلب عليها، وإنما يفسّره ـ أيضًا ـ تلك الطفرة العلمية الهائلة التي حصلت في أوروبا، منتصف القرن التاسع عشر، وما رافقها من تنظيمٍ مؤسَّسي محكم للفاعلية العلمية ـ وقد وصفها سعيد بدقّة[٩٥] ـ وانعكاسها على البحث العلمي والدراسات الشرقية. نحن نعرف الدور التأسيسي الذي نهض به سلفستر دوساسي في إطلاق الدراسات الشرقية، في فرنسا وأوروبا إجمالًا؛ لقد كان ـ كما وصفه سعيد[٩٦] ـ «أبَ الاستشراق»، وكانت خلفيتُه وخبرته العلميتان[٩٧]، ناهيك بأعماله في اللغة والنحو، وترجماته لنصوص من التراث العربي مثل كليلة ودمنة ومقامات الحريري[٩٨]، تُلْهِم جيلًا كاملًا من الطلبة في أوروبا[٩٩]، سرعان ما سيصبح له شأن في الدراسات الشرقية في أوروبا[١٠٠].

ينتظم، ضمن هذه المدرسة، جَمْعٌ من المستشرقين وضع أساسات الدراسات الاستشراقية: إدوارد لين، فريديريك شليغل، إرنست رينان منهم. الأول والثالث (من الثلاثة) حَظِيا باعترافٍ وتقريظٍ من إدوارد سعيد[١٠١]، نظير ما حَظِي به منه غوستاف فلوبير، أما شليغل، الذي قدّم عنه سعيد تعريفًا موجزًا[١٠٢]، ولكنْ وافيًا، فاتّهمه بتأسيس نظرة عنصرية إلى الشرق الإسلامي والعربي[١٠٣]، ستمهّد لأطروحات في هذا الاتجاه، سادت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وعُرِف بها إرنست رينان. كيف أطلّت تلك النزعات العنصرية، الإثنية الأوروبية، في أعمال المستشرقين، ومن أيّ مدخل علمي هي أطلّت، لتكتسح الاستشراق لعقود، ولتُلْقِيَ بتأثيراتها إلى ما يقع خارج مهدها (الفرنسي ـ البريطاني): إلى الاستشراق الألماني نفسِه، ويكون لها الأثرُ الكبير في الحدّ من إرادة المعرفة، ومن أخلاق الموضوعية في الدراسات الشرقية تلك؟

---

(٩٤) Said, *Orientalism*, p. 204.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٩٧) انظر معلومات هامة عنه في: المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(١٠٠) يذهب سعيد إلى الاعقاد أن مدرسة سلفستر دوساسي وتلامذته هيمنت على الدراسات الشرقية في أوروبا طوال ثلاثة أرباع القرن. انظر: المصدر نفسه، ص ٨٣.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٩٩.

. ليس من مدخلٍ واحد لمثل تلك النزعات الإثنية الأوروبية والعنصرية؛ فقد يكون مأتاها من التاريخ المقارن؛ أو من استخدام المنهج الفيلولوجي في دراسة تراث الإسلام، بما يُضْمِرُهُ استخدامُه ويقود إليه من إعدام لـ «أصالة» النصّ الإسلامي، الديني والثقافي؛ كما قد يكون مأتاها من التعسّف في التأويل والمقارنة، ومن التعصب القومي والديني... إلخ. لكنّ إدوارد سعيد اختار أن يشدّد على مدخلٍ إلى تلك العنصرية محدَّد هو مُدخل اللغويات والنحو المقارِن. يعرف سعيد أنّ إرنست رينان - أظْهَر من لمع في هذا المجال في أوروبا القرن التاسع عشر - أتى إلى الاستشراق من الفيلولوجيا، التي ستمنح ذلك الاستشراق مميزاته التقنية الأساس[١٠٤]، ونجح في تطبيق منهجها على تراث الإسلام - كما في دراسته عن ابن رشد[١٠٥] - ولكنه يدرك أنّ نفوذ رينان في الاستشراق إنما تولّد من تأسيسه مدرسةً في البحث قائمةً على اللغويات والنحو المقارِن[١٠٦]. وقد سدَّد ضربةً نقدية عميقة لأطروحات رينان حول الأزعومة الآرية، التي أفصح شليغل نفسُه عنها[١٠٧]، وتفوُّق الجنس الآري واللغات (والثقافات) الهند - أوروبية على السامية، وغير ذلك من الأفكار العنصرية النظير[١٠٨]. وليس يَعْنينا هنا أن نتناول ذلك النقد - حيث سنرجئه إلى فقرةٍ لاحقة - بقدر ما يعنينا أن نشدّد على أنّ البحث في تراث الاستشراق، الحديث والمعاصر، لا بدَّ واجدٌ نفسَه أمام منزِعيْن متوازييْن و - أحيانًا - متداخليْن في ذلك التراث هما: المنزع العلمي (أو الدراسي الأكاديمي) والمنزع الإيديولوجي. ينطلق الأوّل من المادّة المدروسة، بوازع الفضول العلمي، ومن منطلق الرغبة في فهمها، ويسعى - حتى حين تطبيق منهج بعينه لدراستها - في حفظ مسافةٍ منها، وجدانيًّا وسياسيًّا، تسمح للرؤية إليها بحيازةِ حظٍّ من الحياد والموضوعية؛ فيما ينطلق الثاني من مسبقات فكرية ومُنَمَّطَات (Stéréo-types)، يتوسَّل للتعبير عنها مناهجَ حديثة يصدر العملُ بها من فرضياتٍ وموضوعات (Thèmes) مذخورة بقبْليات، أو أحكام قبْلية (Préjugées)، تُكيِّف نتائجَ الدراسة على النحو الذي يوائم تلك التنميطات القبْلية، فتبدو - ظاهريًا - وكأنها تقود إليها ولا تُسْتَنْبط منها! وذلك، بالضبط، ما ينطبق على تيار الدراسات الآخذة بمنهج اللغويات والنحو المقارِن؛ الذي أسَّسه إرنست رينان وصاغه وحدَّد أُطُره النظرية والمنهجية.

---

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(١٠٥) Ernest Renan, «Avéroes et l'Avéroïsme,» dans: Ernest Tenan et Henriette Psichari, *Œuvres Complètes* (Paris: Calman-Levy, 1947), tome III, pp. 9-363.

(١٠٦) Said, *Orientalism*, p. 43.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(١٠٨) يمكن الرجوع إلى نقدٍ نظير، في الحدّة والقيمة العلمية، في كتابات جورج قرم. انظر: Georges Corm: *L'Europe et le mythe de l'occident* (Paris: La Découverte, 2009); *Orient-Occident, la facture imaginaire* (Paris: La Découverte, 2005); *L'Europe et l'Orient* (Paris: La Découverte, 2005), et *La Question religieuse au XXI siècle* (Paris: La Découverte, 2007).

إنّ مستشرقًا كبيرًا مثل رينان يمكن أن يكون مثالًا لذلك التيار الذي نحا منحًى إيديولوجيًا، في قراءته تراثَ الإسلام، صريحَ المنطلقات[١٠٩]. ولكنه المستشرق الذي جمع إلى ذلك المحنى منحًى موازيًا هو التبحّر العلمي (L'Erudition)، والتأسيس الفكري لميدان الدراسات الشرقية. ومعنى ذلك أنه ليس هناك، دائمًا، انفصال قاطع بين العلميّ والإيديولوجي في عمل الاستشراق؛ فقد تجتمع الصّفتان معًا وقد تفترقان. ومع أنّ حرص سعيد شديدٌ على بيان علاقات التوازي والتداخل، الانفصال والاتصال بين البُعدَيْن؛ ومع غلبة انصرافه إلى الإعلام بما بين الاستشراق والمؤسسة من عُرًى وروابط، إلّا أنه لم يتحيّف في حقِّ ما كان للجِيليْن الأول والثاني من المستشرقين من بصْمات علمية في ميدان الدراسات الشرقية. من ذلك، مثلًا، ما وقف عليه من أدوارٍ تأسيسية لكلٍّ من سلفستر دوساسي، وإرنست رينان، وإدوار لين، في بناء صرح ميدان الاستشراق؛ فهؤلاء، بحسب سعيد، الأبطال المؤسِّسون، الذين إليهم يعود الفضل في بناء الصّرح. تتعدَّد الأوصاف التقريظية السعيدية لهؤلاء من «مبدعي التقليد» (= العلمي الاستشراقي) (Creators of tradition)، إلى «الآباء المؤسسين للأخوّة الاستشراقية» (Progenitors of the Orientalist Brotherhood)؛ إنهم «أولئك الذين وضعوا الاستشراق على قاعدة علمية وعقلانية»، وخلقوا المفردات والأفكار القابلة للاستخدام من قبل جميع من رغبوا في أن يصيروا مستشرقين. لقد أَسَّس عملهم مركز المستشرق كسلطة علمية مركزية في موضوع الشرق، وفرض في عالم الثقافة شكلًا من النصّ المرجعي عن الشرق ليكون قيْد التداول؛ لقد استقل بحقلٍ من المعرفة، وشكّل جماعة علمية ذات اعتبار[١١٠].

سلفستر دوساسي وإرنست رينان يمثّلان جيلين رئيسيْن من أجيال التأسيس الثلاثة في تاريخ الاستشراق. يعقد إدوارد سعيد مقارنة بينهما قارِنةً في صلات الاشتراك والتمايز[١١١]، العلاقة بينهما ـ والاختلاف أيضًا ـ بين الإنشاء والاستمرارية؛ دوساسي مَن أبدع ميدان الاستشراق، كميدانٍ دراسي، ورَسَم له شخصيتَه الاعتبارية كمجالٍ علمي في القرن التاسع عشر. رينان حصيلة الجيل الثاني من الاستشراق، مهمته تعزيزُ الخطاب الرسمي للاستشراق، وتنظيمُه تنظيمًا نسقيًا، ووضعُ مؤسساته الثقافية والإدارية. جهود سلفستر دوساسي الشخصية هي ما أطلق ميدان الاستشراق وبُنَاهُ وأحياها. أما رينان فكيّف الاستشراق مع الفيلولوجيا، وهذه وذاك مع الثقافة العالمة لعصره، فمكّن ذلك (= التكييف) بُنى الاستشراق من الديمومة على الصعيد الثقافي. يمكن المرءَ أن يجادل سعيد في ربط الفيلولوجيا برينان، وتجاهُل دوساسي الذي أَسَّس هذا التقليد العلمي والمنهجي في الدراسات الشرقية، لكن الذي لا يسعه إلّا موافقته فيه، هو رؤيتُه العلاقةَ بين لحظتين من الاستشراق، تأسيسيتيْن، بوصفها علاقةَ استمرار وتكامُل، من الزاوية العلمية، وهي تغري بالنظر إليها، أيضًا، بما هي علاقة تأسيس مزدوج على الصعيد المنهجي.

---

(١٠٩) باستعارةٍ من سعيد لأطروحة فوكو، يذهب إلى القول إنّ ما ينبغي حسبانه «ليس ما قاله رينان من أشياء، وإنما أيضًا كيف قالها». انظر: Said, *Orientalism*, p. 71.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(١١١) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

لِنُطَالع، مع سعيد، حالَ المراوَحة بين هواجس المعرفة وهواجس الإيديولوجيا في الاستشراق، بعد أن استقرَّت ملامحُه، كميدانٍ دراسي، في النصف الأوّل للقرن التاسع عشر.

١ ـ بين التقاليد العلمية والإيديولوجيا

يطالعُك الإيديولوجيّ في الاستشراق من مدخل موضوعه (= الشرق)، ومن جهة الذات الدراسة (المستشرق) على السواء؛ يقوم الاستشراق على لعبة إيديولوجية ـ يكشف عنها سعيد ـ هي غياب الشرق أثناء الحديث عن الشرق. ولكنّ هذا الغياب، كما يدركه سعيد[١١٢]، شرطٌ لحضور الاستشراق، أو شرط ليكون «علمَ» ذلك الشرق. أمّا المستشرق، من جهته، فيقيم علاقةً غيرَ موضوعية بموضوعه؛ علاقة تُضمِر قدرًا غيرَ قليلٍ من المسبقات الإيديولوجية تعبّر عنها نظرتُه من فوق[١١٣] إلى الشرق. ليست هذه وحدها القرينَة العامّة على الإيديولوجيّ في الاستشراق؛ ثمة (قرينة) أخرى تلبس لبوسًا «علميًّا»، هي منزِع الاستشراق إلى اختزال موضوعه (الشرق) إلى بُعدٍ واحد وحيد تُقْرأ منه لوحةُ الشرق كاملةً كما لو أنه بمنزلة الماهية منها. إن العرب، مثلًا، لا يقدَّمون من الاستشراق، مثلما لاحظ سعيد بحقّ، بوصفهم كائنات تملك قدرات على الإنجاز، ولا كتاريخ في سياق الصّنع، وإنما تُعطى الأهمية إلى لغتهم، حصرًا؛ هذه التي تصبح عند المستشرق، «معادلًا للمجتمع، والتاريخ والطبيعة. اللغة، عند المستشرق، تتحدث الشرقيَّ العربيَّ وليس العكس»[١١٤].

لا يتوقّف سعيد عند الأحكام العامة؛ يدخل في التفاصيل فيضع نصوصًا عدّة تحت المجهر لفحص معدل العلم والإيديولوجيا فيها. يفعل ذلك، أحيانًا، من طريق مناقشةٍ علمية ونقدية رفيعة للأعمال التي تبدو له رفيعةً من الزاوية العلمية، حتى وإنْ آخذها على هفوات غير قليلة[١١٥]. ويفعل ذلك، في الظروف كافة، من دون ميْلٍ منه إلى المساجلة الشكلية. تتعدّد وقْفاتُه النقدية لنصوص المستشرقين وأطروحاتهم، وخاصة لتلك التي تفوح منها روائح التعصّب، والإثنية المركزية، والعنصرية، وما يلازمها من نظْراتِ استعلاءٍ إلى الشرق والعرب والإسلام، أو مشاعر احتقارٍ وإنْ تقنَّعت بلغة «علمية». سنكتفي، في معرض بيان موقفه النقدي من أطروحات الاستشراق الإيديولوجية، بمثال واحدٍ، ولكنه أساسي، هو موقفه من أطروحات إرنست رينان وما تُضمره من مضمونٍ عنصري لم تَقْوَ مَلَكات رينان العلمية على إخفائه.

يذكِّر إدوارد سعيد بخليفة رينان الفكرية، كفيلولوجي وباحث في اللغويات والنحو المقارن، ملاحظًا أنه انتهى إلى الاستشراق مستطرقًا من هذا المدخل. وإذْ يَلْحظ سعيد النتائج العلمية

---

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

(١١٥) انظر، مثالًا لذلك، نقده العميق لعمل Coussin de Perceval عن تاريخ العرب قبل الدعوة الإسلامية أثناء عصر محمد (ثلاثة أجزاء) في: المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

الإيجابية للفيلولوجيا على صعيد وعينا أصولَ اللغة[116]، فلا يَجحدها أو يُنكِرها؛ وإذْ يقرّر أن الفيلولوجيا ليست أكثر من علم للإنسانية يفترض وحدة الجنس البشري، يستغرب - بحق - كيف ينتهي الفيلولوجي (رينان في هذه الحالة) إلى تقسيم الناس إلى أعراق متفوقة وأخرى دونية[117]! لم يكن رينان مؤمنًا بالعقيدة المسيحية حين توجَّه إلى دراسة السامية؛ كان قد فَقَد إيمانه بها في ذلك الحين. ومع أنّ سعيد يعتبر دراسته للسامية «أول دراسة استشراقية وعلمية عظيمة حقًا أُنجِزت من قِبله[118]»، إلّا أنه يستدرك بأنّ معاداته للسامية تنطوي على قذْرٍ فاضح من العنصرية والإثنية الأوروبية، وهو في نهجه المعاداة تلك بَدَا كما لو أنه من أتباع دوزي[119] في موقف الأخير منها، كما أن المعاداة إياها نالت من الجهد العلمي الذي بذله في النحويات المقارِنة.

يعترف رينان بأنّ السامية إبداعٌ للدرس الفيلولوجي الاستشراقي. وهذا يؤكّد، في نظر سعيد، دورَهُ الرئيس في هذا الإبداع الجديد والاصطناعي[120]. وهو تغيًّا، من دراسته الساميةَ، المساهمةَ في تطوير اللسانيات الهند - أوروبية، في الوقتِ عينِه الذي تطلّع فيه إلى التميّز داخل منظومة الاستشراق. السامية عنده أدنى مرتبةً بالمعنيَيْن الأخلاقي والبيولوجي، والشكل القارّ للانحطاط الثقافي. وإذا كانت هذه (= السامية) من إبداع رينان، في مختبره الفيلولوجي، بحيث تُشبع شعور الأخير بتميُّز مكانته ومهمته، فإنه ينبغي أن لا يغيب عن البال - يقول سعيد - أن السامية، عند رينان، كناية عن «رمزٍ لسيطرة أوروبا على الشرق»[121]. لذلك كان المختبر الفيلولوجي لرينان «المكان الفعلي لمركزية رينان الإثنية الأوروبية». بل حتى الثقافة العضوية والحية (الأوروبية) «هي نفسها ثقافة في طور الخَلق داخل المختبر من خلال الفيلولوجيا»[122]. لقد حوّل رينان الفيلولوجيا إلى سلطة علمية شاملة من طريق أبحاثه، أوّلًا، ثم من طريق فرضياته التي تحوّلت إلى يقينيات في البحث العلمي، وفي مقدِّمِها فرضية قابلةٌ للاختيار والتطبيق على الأعراق والثقافات كافة: «الدونية» و«المتفوقة»، ثانيًا.

أحكام رينان ومقارناته المتطرفة مفهومة، عنده، بما هي حصيلةُ إجرائيةٍ علمية لا غبار عليها، وليست من ثمرات مسبقات ثقافية[123] ما. لكنها أحكام في غاية العنصرية تجاه الشرقيين، والعرب

---

(116) المصدر نفسه، ص ١٣٥. وتعريفُه بفتوحات الفيلولوجيا، على هذا الصعيد، وما سدّدتْه من ضربات للتصورات الميتافيزيقية للغة، يشكّل علامةً على نزاهة تقديره.

(117) المصدر نفسه، ص ١٣٣ - ١٣٤.

(118) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(119) المصدر نفسه، ص ١٥١. انظر ترجمة دوزي (Dozy) في: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ٢٠٠٣)، ص ٢٥٩ - ٢٦٣.

(120) Said, *Orientalism*, pp. 139-140.

(121) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(122) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(123) «جهود رينان، بالنسبة إليه، مشرعَنة بالفيلولوجيا، حيث المعتقداتِ الإيديولوجة تشجّع على اختزالِ لغةٍ إلى جذورها العرقية، وبالتالي، يجد الفيلولوجي إمكانية إعادة ربط تلك الجذور اللّسنية بالعِرْق، والفكر ... كما فعل رينان =

خاصة، ومستفزة. لذلك استحقت مقارنات رينان، الطافحة بالنزعة المركزية الإثنية، نقدًا حادًّا من إدوارد سعيد؛ الذي ظل يشغله السؤال عمّا إذا كان رينان يعرف - وإلى أيّ حد يعرف - أنه كان صانعًا لزمنه ولثقافته المركزية الإثنية[١٢٤]. وسؤال سعيد مشروع؛ لأنّ رينان كان مدشِّنًا لمنحًى في الدراسات الشرقية سيهيمن في الاستشراق، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ إذ سيتكرّس، مع الزمن، تقليد «علمي» يضع الشرق في بنيةٍ مقارِنة من ذلك النوع الذي استخدمه رينان[١٢٥]، وسيكون ذلك توطئةً لأحكامٍ مطلقية وماهوية ترى إلى الشرق في علاقة تقاطبية مع الغرب، بما هُما كيانان متمايزان ومتفاوتانَ في الاستعدادات، من حيث «الجوهر»، مثلما تنظر إليه بوصفه كيانًا تاريخيًا ثابت الماهيات بحيث يَقْبَل حاضرُه أن يُعْرَف من ماضيه... إلخ.

*

بعضُ ذلك التقسيم الاستشراقي للعالم إلى كيانين مغلقين متمايزين: شرق/غرب؛ وبعضُ النظر إلى الشرق بعين المركزية الأوروبية، وتفوُّق النموذج الأوروبي، تسرَّب إلى وعي حتى أكثر أولئك الذين ظلوا متحرّرين من اللوثة العنصرية والمركزية الأوروبية من مفكّري الغرب، وخاصةً من أولئك الذين وجّهوا نقدًا حادًّا لمؤسساته ومنظوماته الفكرية، فكشفوا عن تهافُت تلك المنظومات وانطوائها على مضامين إيديولوجية وطبقية مناهضة للقيم الإنسانية الكبرى، مثلما كشفوا عن الطبيعة الاستغلالية وغير الإنسانية لتلك المؤسسات والنظم الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية التي أقامتها أوروبا. من هؤلاء، في نظر إدوارد سعيد، كارل ماركس. كان سعيد قد نبّه، في سياق آخر[١٢٦]، إلى أنّ الأفكار والمفاهيم الاستشراقية أثّرت حتى في الشرقيين، نظيرَ تأثيرها في الغربيين. ويبدو أنّ تأثيرها في الغربيين، عنده، تأثيرٌ عامّ وأفقيّ، بحيث يخترق البيئات الثقافية كافة، والإيديولوجيات كافة، على ما بينها من تناقضات وتمايُزات. والمثال الذي شاء إدوارد سعيد أن يسوقه، دليلًا على تأثُّر ماركس بالنظرة الاستشراقية، هو موقفه من الاستعمار البريطاني للهند، وسياسات الدولة المستعمِرة، وممّا يمكن أن ينجم منها من مكتسبات على صعيد تطور الهند (ويمكن إضافة مثال آخر هو موقفه من الاستعمار الفرنسي للجزائر).

صحيح أن ماركس يميط النقاب عن اتصال أهداف بريطانيا في الهند بمصالحها[١٢٧]، وأنّ توفيرَها شروط ثورة اجتماعية في الهند ليس إلّا من مضاعفات لعبة المصالح تلك، إلّا أنّ السؤال الذي يستوقفه هو: هل تستطيع الهند وآسيا أن تبنيا المصير من خلال النظام التقليدي فيهما؟ إنّ

= وآخرون ... وهكذا أصبح مبدأ المقارنة، في دراسات الشرق والشرقيين، مرادفًا للّامساواة الأنطولوجية الواضحة بين الغرب والشرق». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(١٢٧) *Sur les sociétés précapitalistes: Textes choisis de Marx, Engels, Lénine* (Paris: Editions sociales, 1970), pp. 176-178.

بريطانيا تنهض بمهمتين، في نظر ماركس، مترابطتين: تدمير النظام التقليدي في الهند، وإنشاء التأسيسات المادية للمجتمع الغربي في آسيا. لا يمنع سعيد نفسه من أن يرى في موقف ماركس موقفًا استشراقيًا. يعترف بأنّ في لغة ماركس عن الهند حسرة على شعب تُدَمَّر حياتُه التي عاش عليها قرونًا، بقوة الاحتلال الكولونيالي، وقدْرًا من التعاطف ملحوظ في تلك اللغة. لكن التعاطف إياه لا يستقيم مع نظرة استشراقية(١٢٨) إلى الهند لم يستطع ماركس أن يتخلص منها. وكما كانت ملاحظات سعيد النقدية على ماركس ذاتَ وقْع عنيف على الماركسيين ـ والماركسيين العرب خاصة ـ كان الردّ عليه عنيفًا؛ بالمعنى الفكري لا اللفظي، من مثقفين(١٢٩) نفوا عن ماركس صفة الاستشراق.

إنّ المأخذ الأساس لإدوارد سعيد على المستشرقين هو اللغة الإطلاقية التي يستخدمونها استخدامًا إيديولوجيًا بعيدًا من النسبية العلمية والتاريخية؛ فهم يتحدثون، كما يقرِّر سعيد(١٣٠)، عن جماعات وأمم فيما يغيب الأفراد في كلامهم، فيُخْفون وراء هذه العموميات ـ التي تجد جذورها في شعبوية هردر (Herder) ـ جهلًا بالتعدُّد الإنساني وحقائقه. وهكذا تترادف تلك المفردات العمومية (= التي من قبيل «الشرق»، «الغرب»، «أوروبا»، «آسيا» ...) على نحوٍ غيرِ علمي. هذا ما فعله إرنست رينان، ولم يشُذّ ماركس عن ذلك في رأي سعيد.

*

في نقده القراءات الإيديولوجية الاستشراقية للإسلام، لا يذهب سعيد إلى تفسيرها بجهل المستشرقين دائمًا؛ فقد يكون من الواقعين ـ في تلك النظرة ـ مستشرقون متبحّرون وذوو معرفةٍ محيطةٍ بعالَم الإسلام الثقافي. إنّ شخصًا مثل رينان لا يمكن ردُّ نظرته العنصرية، إلى الإسلام والعرب والفلسفة العربية، إلى نقصٍ ما لديه في المعرفة بما يتحيَّز ضدّه؛ فقد كان على صعيد تلك المعرفة من فطاحلة الاستشراق وأمرائه. والشيءُ عينُه يمكن أن يقال عن هاملتون غب؛ إذ إنّ معرفته الواسعة لتراث الإسلام(١٣١) لم تمنعه من أن يكون متحيزًا ضدّه. ينبغي، إذن، البحث عن أسباب ذلك المنحنى من النظر في عوامل أخرى غير العامل المعرفي؛ في النزعة المركزية الأوروبية، مثلًا، وما يقترن بها من أوهام التفوُّق العرقي أو الحضاري. على أنّ سعيد لا يتجاهل، هنا وفي معرض تحليله إيديولوجيَّ الخطاب الاستشراقي، (= أي المستوى الإيديولوجي فيه)، ما وقع فيه المستشرقون من أخطاء في المنهج والرؤية ومنطلقات البحث، وكان له التأثير الأبلغ في إفقاد رؤاهم إلى الإسلام قيم الموضوعية والتجرُّد. وكثيرًا ما وقف بالترصُّد النقدي لتلك الأخطاء. ونكتفي، هنا، برصد وقفتين

---

(١٢٨) Said, *Orientalism*, pp. 153-154.

(١٢٩) انظر مثالًا متقدّمًا لتلك الردود في: مهدي عامل، هل القلب للشرق والعقل للغرب: ماركس في استشراق إدوارد سعيد (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥).

(١٣٠) Said, Ibid., pp. 154-155.

(١٣١) انظر نقد إدوارد سعيد لأطروحاته في: المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

نقديتين له أمام انحرافيْن منهجيَّين في نظرة المستشرقين إلى موضوعهم: **نصوصية الاستشراق ولاتاريخيته؛ وهما، معًا، منزِعان فيه مترابطان.**

نعني بنصوصية الاستشراق تلك العلاقة التي نسجها المستشرقون بالشرق، ووقف عليها سعيد بالنقد، والتي تميّزت بالتعامل معه عبر النصوص وليس من طريق العلاقة المباشرة. مثل بونابرت، الذي لم يكن يرى الشرق إلّا من خلال النصوص والخبراء المستشرقين[١٣٢] (وهذا ما حدا به إلى أن يصطحب معه مستشرقين في حملته على مصر)، والذي اعتقد، مثل ليسيبس، أن المعرفة عن الشرق المستقاة من الكتب ستسمح بيُسْرٍ إخضاع ذلك الشرق للسيطرة[١٣٣]، انشغل مستشرقو القرن التاسع عشر بدراسة الفترة الكلاسيكية العربية للّغةِ والمجتمع، ولم ينتبهوا للفترة المعاصرة إلّا متأخرين. ومعنى ذلك أن عملهم انصرف كلُّه إلى دراسة النصوص؛ لذلك كان عالَم الشرق عندهم **«عالَمًا نصيًّا»**، و«العلاقة بين الاستشراق والشرق كانت نصّية»[١٣٤]. ومن الطبيعي، في مثل هذه الحال، أن تصبح هذه العلاقة **المتوسَّطة** بالشرق (من طريق النصّ) عائقًا إيبيستيمولوجيًا، بالمعنى الباشلاري، أمام تحصيل معرفة علمية ودقيقة عن ذلك الشرق. وفي عمل إدوارد سعيد على الاستشراق مطالعة نقدية غنية للأسباب التي حملت الاستشراق على الركون إلى النصوص[١٣٥]، والتي قادتِ المستشرقين إلى موقفٍ نصّي من المسائل التي يبحثون فيها، وآثار هذا الخيار المنهجي ونتائجه في نوع المعرفة المحصَّلة لديهم عن الموضوع.

أمّا لاتاريخية المعرفة الاستشراقية فالقرائن عليها، عند سعيد، عديدة، ومنها أن «التاريخ، والسياسة، والاقتصاد لا حسبان لها» عند المستشرقين كعوامل تفسِّر أو تضيء أو يُشترط بها وجودُ الظاهرة؛ فالموضوع «جوهر» متعيّن لا يحتاج إلى بيان (= **«الإسلام هو الإسلام، والشرق هو الشرق»**)[١٣٦]. وليس من تعبيرٍ أمين عن لاتاريخية تلك المعرفة من هذه **النظرة الجوهرانية** (Essencialiste) إلى الموضوع المدروس (الإسلام)؛ حيث الإسلامُ، فيها، جوهر يقبل القراءة والفهم بمعزل عن الشروط التاريخية. أمّا إذا قيل إنّ الدراسات الإسلامية، في الغرب، ستبدأ في التحرُّر من هذا المنزِع اللاتاريخي، بدءًا من القرن العشرين، بتأثيرٍ من كتابات ماكس فيبر، فإنّ إدوارد سعيد يردّ[١٣٧] بأنّ فيبر لم يدرس الإسلام بجدية، وإنْ ظلّ فكرُهُ مؤثرًا في الدراسات الإسلامية بسبب تصنيفاته التنميطية. أمّا التحليل الاقتصادي فلم يكن عميقًا عنده، ولم يتعدَّ كليشيهات عامّة ـ ستستهوي المستشرقين فيردّدونها ـ من قبيل عدم قدرة الشرقيين على بناء صناعة، أو على ممارسة العقلانية الاقتصادية. وسننتظر حتى العام ١٩٦٦ صدور شيء ذي بال في الموضوع مثل دراسة

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٤.
(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٥٢.
(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٩٣ ـ ٩٤.
(١٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠٧.
(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

المستشرق الفرنسي الكبير مكسيم رودنسون عن الإسلام والرأسمالية[١٣٨]؛ التي سدّد فيها نقدًا حادًّا لأطروحات ماكس فيبر.

*

هل نفهم من السياق السابق أن لا منفعة من التعويل على تراث الاستشراق لفهم سياقات التطور الثقافي والديني والحضاري في الإسلام، لانغماسه في رؤًى إيديولوجية غير علمية؟

ليس ذلك ما قصد سعيد إلى قوله، على الرغم من أنّ الغالب على دراسته للاستشراق، في كتابه، هو نقد الاستشراق الإيديولوجي (البريطاني - الأمريكي - الفرنسي تحديدًا)، لا الاستشراق الناحي منحًى علميًا (مثل الاستشراق الألماني مثلًا). ويعترف إدوارد سعيد، نفسُه، أنه لو لم يكن يعتقد بوجودِ علم أقلِّ فسادًا، أو قُل أقلّ عمًى عن الواقع الإنساني، من العلم الذي انتقده (= الاستشراق)، لَمَا وضع هذا الكتاب الذي وضَعه في الموضوع. ودليل ذلك، عند سعيد[١٣٩]، أنّ «عددًا من الباحثين، اليوم، يقوم بعملٍ شخصي كبير الأهمية في ميادين كالتاريخ، والدين، والحضارة، وعلم الاجتماع، والإثنولوجيا المتعلقة (= أي الميادين) بالإسلام». ويذكر، في جملة أولئك الباحثين المُنوَّه بهم، أسماء كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)، وجاك بيرك، ومكسيم رودنسون[١٤٠].

على أنّ سعيد لا يكتفي بالبحث في ما هو جامع بين المستشرقين، ممّا يكون به الاستشراق نصًّا واحدًا متضامنًا في المضمون، أو خطابًا، وإنما يزيد على ذلك بتحليل ما بين نصوصه ومدارسه من فروق وتمايُزات. ننتقي، في مطالعتنا مقارباته لتلك الفروق، مُدخَلًا من مداخلها المتعددة، يتعلق بالتمييز بين الاستشراقين البريطاني والفرنسي.

٢ - بين التقاليد البريطانية والفرنسية

لا يختلف التقليدان البريطاني والفرنسي في الاستشراق باختلاف سمات المشروعيْن الكولونياليّين للدولتين الاستعماريتين في الشرق، وإنما يتعدى ذلك إلى الاختلاف في المناهج والأدوات والإشكاليات. وهو اختلافٌ رُصِد حتى قبل أن ينطلق المشروع الكولونيالي (البريطاني خاصةً) في المشرق العربي. على أن رصْد إدوارد سعيد للفروق بين التقليديْن توخّى القراءة التاريخية للنصوص، في تطورها الفكري الداخلي وشروُطها الحافة، وتحاشى قراءات إيبيستيمية أو بنيوية عامّة تشتق العلاقات والبنى في النصوص على النحو الذي يتحوّل فيه كلّ تقليدٍ أو اتجاهٍ إلى ماهية مغلقة مقابِلة لغيرها. ولعلّ تلك القراءة التاريخية ما يفسر لماذا سلّط سعيد الضوء على تميُّز طرائق المستشرقين الإنكليز في منتصف القرن التاسع عشر، مقارنة بنظرائهم الفرنسيين، ولماذا انتقد أطروحات هؤلاء المستشرقين، في القرن العشرين، مسلّطًا الضوء على تميُّز نظرة الفرنسيين إلى

(١٣٨) Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme* (Paris: Ed. du Seuil, 1966).
(١٣٩) Said, *Orientalism*, p. 326.
(١٤٠) انظر ما كتبه، مثلًا، عن عمل كلّ من بيرك ورودنسون في: المصدر نفسه، ص ٣٢٧.

تراث الإسلام الثقافي. متسلحًا بالنقد وبالمنهج التاريخي، كان (سعيد) يستطيع أن يحاكم نصوص الاستشراق، في الدائرتين البريطانية والفرنسية، من دون السقوط في تعميمات تنميطية، مجافية لتقاليد البحث العلمي، ومن دون منزِعٍ منهُ لا إلى التلميع ولا إلى التسفيه.

قد تكون مركزية الهند، في التصور البريطاني للشرق، سببًا في أن منطقة الشرق العربي الإسلامي، الواقعة بين حوض المتوسط والهند، اكتسبت أهمية في المنظور البريطاني؛ كما لاحظ إدوار سعيد[١٤١]، غير أن الفارق بين النظرتين الإنكليزية والفرنسية إلى الشرق ـ مثلما نوّهنا قبْلًا ـ ما كان يَقْبَل التفسير بردِّه إلى العامل السياسي حصرًا؛ فلقد دخل في تكوينه نوعُ العلاقة الرؤيوية والمنهجية التي أقامها كلّ رحّالة أوروبي وكلّ مستشرق بالشرق. هذا وليم إدوارد لين (Lane)، مثلًا، يقيم علاقة أخرى بمحيطه الشرقي، الذي أقام فيه، غير تلك التي أقامها الكُتّاب الفرنسيون؛ فقد اندمج في المحيط الاجتماعي المصري[١٤٢]، وعاش مع الأهالي كأنه واحٌد منهم، وتكيَّف مع عاداتهم تكيُّفًا سلسًا. وقد مكّنه ذلك من تأليف كتاب عن المصريين المحدثين[١٤٣] يُعدُّ، في نظر سعيد، نصًّا في غاية القيمة من الزاوية الوصفية التوثيقية؛ إذْ هو أتى بالمسح على ظواهر اجتماعية وثقافية عدّة، في المجتمع المصري، من قبيل[١٤٤] جغرافيا مصر، والخصائص الشخصية وسيرة التطور الاجتماعي للفرد المصري، وتكوينه، والأعياد، والقوانين، والصنائع، والسّحر، والحياة المنزلية، والموت وطقوس المآتم... إلخ. وهي، في جملتها، تُكوِّن سفرًا موسَّعًا عن شخصية المجتمع المصري. وإلى ذلك وقف سعيد على الكيفية التي كان لين يسيطر بها على مادته أثناء العرض والوصف[١٤٥]، والكيفية التي نجح بها في التكيُّف مع حياة المصريين، لتقديم نصٍّ ذي صدقيّةٍ خَدَم الاستشراق[١٤٦].

يمثّل سعيد، في دراسته، للاستشراقيْن البريطاني والفرنسي باثنين من أكبر من أنجبه ذانك الاستشراقان هما: هاملتون غِب ولوي ماسينيون؛ وهُمَا نَهَضا بأبلغ الأدوار في تطوّر الدراسات الإسلامية في الغرب[١٤٧]. ولكن تقدير سعيد لمكانتهما في تاريخ الاستشراق، ما منعه من أن يلاحظ، ملاحظةً نقدية، أنّ غب ـ المصريَّ المولد ـ وماسينيون ـ الفرنسيَّ المولد ـ سيتجهان، في نهاية المطاف، إلى دراسة الحياة الدينية في المجتمع، لا إلى دراسة المجتمع[١٤٨]. على أنّ المقارنة

---

(١٤١) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(١٤٣) انظر: Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Moderns Egyptians* (London: John Murry, 1836).

وهو حصيلة رحلتيْن له وإقامتيْن في مصر (١٨٢٥ ـ ١٨٢٨) و(١٨٣٣ ـ ١٨٣٥).

(١٤٤) Said, *Orientalism*, p. 161.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

التي اجراها بين المستشرقيْن، بمعزل عن هذه الملاحظة النقدية الثاقبة عن ذهولهما المنهجي عن خط الدراسات الاجتماعية، تُطلِعنا على بعض سمات الاختلاف والتباين بين اتجاهات الدراسات الإسلامية، في الاستشراقين البريطاني والفرنسي، بمقدار ما تطلعنا على ما بينهما من تفاوت في نسبة النظرة العلمية الموضوعية إلى تراث الإسلام.

تأثّر غِب (Sir Hmilton Gibb) (١٨٩٥ ـ ١٩٧١)[١٤٩] بدونكان ماكونالد (Duncan Macdonald)، وعنه أخذ فكرة أنّ الإسلام «نظام للحياة متماسك؛ وهو تماسكٌ يَدين لا للناس، الذين يخوضون في تلك الحياة، بقدر ما يدين إلى طبيعة العقيدة»[١٥٠]. ولا يخلو فكر غِب، مثل ملهِمِه ماكدونالد، من تعميمات عن الإسلام والشرق، غايتُها التشديدُ على غيْرية الشرقي وانغلاق عالمه[١٥١]. وهذه، مثلما يسجّل سعيد بحقّ، أفكار مألوفة في الاستشراق من شليغل إلى رينان، ومن روبرتسون إلى لورنس، ومكرورة في كتابات المستشرقين[١٥٢]. لذلك السبب لا يستغرب سعيد أن تكون الفكرةُ الرئيسُ، في كلّ ما كتب غِب، هي التوتُّر بين إسلام شرقي ووقائع التجربة الإنسانية اليومية[١٥٣]. ومع ذلك، يعترف إدوارد سعيد بأنّ لهاملتون غبَ رأيًا متعاطفًا مع كونية الإسلام وتسامحه بحيث «سمح لجماعات إثنية ودينية عدّة بالتعايش في سلام، وبشكل ديمقراطي، داخل إمبراطوريته». لكن سعيد يضيف بملاحظةٍ، تَقْبَل منّا الاستهجان[١٥٤]، أن لهاملتون غِب «ملاحظة نبوية حين يميّز الصهاينة والمسيحيين الموارنة كجماعات وحيدة، في العالم الإسلامي، غير قادرة على قبول التعايش[١٥٥]».

عموميات غِب حول الإسلام تُحوِّله إلى موضوع أقنوميّ يتفلّت من قيود التعيين، ومن شروط التاريخ، وهكذا و«تبعًا للمعايير كافة، تقريبًا، فإنّ القسم الأعظم من أعمال غِب عن الإسلام ميتافيزيقي؛ ليس فقط لأنه يستخدم مجرَّدات من قبيل «الإسلام»، كما لو أنّ لهذا معنىً واضحًا، ولكن أيضًا لأنه لا يرى أين يتحدّد «إسلام» غِب في المكان والزمان»[١٥٦]! أما حين يكشف عن بعض التعيُّن، يصبح معناه جزئيًا وانتقائيًا أو اختزاليًا؛ بحيث يُخْتَزَل في السّنة[١٥٧]. إنّ انتقائية غب ولاتاريخيته لا تبدو على هذا الصعيد فحسب، في نظر سعيد، وإنما في نظرته إلى الإسلام المعاصر

---

(١٤٩) انظر ترجمته في: بدوي، موسوعة المستشرقين.

(١٥٠) Said, *Orientalism*, p. 276.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

(١٥٤) نستهجن ورودها عند غِب، ومساواته بين الصهيونية والمسيحية المارونية العربية، ونستهجن اقتباس سعيد لها بما هي «ملاحظة نبوية!».

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(١٥٧) الإسلام، عند غِب، يسيطر في حياة الشرق الإسلامي، ولكنّ معناهُ هو: «الأورثودوكسية الإسلامية [يقصد السنّة]، وأيضًا جماعة المؤمنين والحياة... إنه القانون والنظام». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

أيضًا؛ ففي كلّ ما كتبه (غِب) عن هذا الإسلام المعاصر، وعن صعود القومية العربية، لم يتحدث، في أيّ لحظة، لا عن الاستعمار ولا عن مقاومته(١٥٨) من طرف حركات التحرر الوطني! وتَنْشَدُّ هذه الملاحظات النقدية عن هاملتون غب، عند إدوارد سعيد، إلى فرضية تأسيسية لديه مفادُها أن الدراسات الشرقية، التي أنجزها غِب، ينبغي أن لا يُنْظَر إليها بوصفها أنشطة علمية، ولكن بما هي أدوات سياسية وطنية تجاه الدول حديثة الاستقلال. وهكذا، وتبعًا لهذه النظرة الحديثة لغب، فإنّ «الأهمّ بالنسبة إلى المستشرق ليس القيام بعملٍ إيجابي كعالم (على نمط العالم الذي كانَهُ غِب في شبابه حين درس الغزوات الإسلامية لآسيا الوسطى)، وإنما القدرة على تكييف عمله من أجل الاستخدام العمومي»(١٥٩)!

قد لا يكون هناك ما هو أفضل من المقال التذكاري، الذي كتبه ألبرت حوراني عن هاملتون غب(١٦٠) لفائدة الأكاديمية البريطانية، لتكوين فكرة جيّدة عن عمل غب في ميدان الدراسات الإسلامية؛ ففيه تلخيص جيّد لأفكاره وأطروحاته. ويبدو أن إدوارد سعيد ليس متفقًا فيه مع حوراني فحسب، بل يقاسمه الرأي تمامًا في ما ذهب إليه(١٦١). لكن سعيد يزيد على رأي حوراني في غب بالقول إن الأخير ما استفاد كثيرًا من سابقيه، على الرغم ممّا كان له من نفوذ علمي في هارفرد، بعد أن هاجر إلى الولايات المتحدة من بريطانيا واستقرّ فيها، بدءًا من منتصف خمسينيات القرن العشرين؛ وهو لم يستخدم، بشكل مفتوح، لغة الخطاب الثقافي عند رينان، وبيكر، وماسينيون، أو على نحو ما سيفعل غوستاف فون غرونباوم في دراساته للإسلام، التي لم تكن ـ على رصانتها ـ لتخلو من العموميات(١٦٢). غير أن مَثْلَبَةَ غِب الكبرى، في نظر سعيد، هي صلته الوطيدة بالمؤسسة؛ الصلة التي منعته من أن يكون عالمًا حرًّا مثل ماسينيون؛ ذلك أنّ كلّ ما فعله غب أو قاله، في بداية مساره في لندن (في أكسفورد)، ثم حين كان مديرًا لمركز دراسات الشرق الأوسط في هارفرد، يدُلّ ـ في حسبان سعيد ـ على أنه يفكّر من داخل المؤسسات القائمة. أمّا ماسينيون فخلاف ذلك؛ إذ ظل دائمًا رجل فكر خارج المؤسسة(١٦٣).

*

---

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(١٦٠) Albert Hourani, «Sir Hamilton Gibb, 1895-1971,» *Proceeding of the British Academy*, vol. 58 (1972), p. 495.

(١٦١) Said, Ibid., p. 274.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

ويشيد إدوارد سعيد، في هذا المعرض، بدراسة عبد الله العروي لأعمال غرونباوم، معتبرًا إياها مثالًا للدراسات العلمية الرصينة التي وجهت نقدًا للنزعة الاختزالية والنزعة الثقافوية (Culturalism) التي تنتهي إلى تقديم الإسلام بوصفه نظامًا مغلقًا. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨. انظر أيضًا: Abdallah Laroui, «Pour une méthodologie des études islamiques: L'Islam au miroir de Gustave Von Grunbaum,» *Diogène*, vol. 38 (1973).

وقد أعاد العروي نشر الدراسة هذه في كتابه: *La Crise des intellectuels arabes* (Paris: Seuil, 1974).

(١٦٣) Said, Ibid., p. 275.

ظل لوي ماسينيون ـ في قراءة سعيد لفكره ـ تحدّيًا للمستشرقين جميعًا[١٦٤] لِغِنى عمله العلمي، ولم يستطع هاملتون غب نفسه أن ينفي عن ماسينيون تلك الألمعية والأعلمية التي كانت له، واعترف له بها (= غِب) في مقالٍ له، منشور في **مجلة الجمعية الملكية الآسيوية** (*Journal of the Royal Asiatic Society*) في العام ١٩٦٢ (بعيد وفاة ماسينيون)، ذاهبًا إلى وصف الجغرافيا الفسيحة لفكر ماسينيون، مشدِّدًا على الدروس الأساس التي وطّنها في وعي مجايليه من المستشرقين، ومنها فكرة الالتزام إزاء القوى الحية التي منحت المعنى والقيمة للثقافات الشرقية[١٦٥]. ولا يختلف سعيد عن غب في تقدير الأخير لمساهمة ماسينيون، هذه، في التنبيه إلى العلاقة التي ينبغي على المستشرق أن ينسجها بموضوع دراسته؛ فهو يجد (= أي سعيد) في الإسلاميات الفرنسية، وتلامذة ماسينيون، أدلّة على بصْمات هذه النظرة، وهو ما تشهد عليه ـ حسب سعيد ـ[١٦٦] كتابات جاك بيرك، ومكسيم رودنسون، وإيف لاكوست، وروجيه أرنالديز. وحين أبّن هاملتون غب لوي ماسينيون، اعترف بأن هناك طريقًا آخر في الدراسات الإسلامية هو طريق ماسينيون؛ وهو غيرُ ذاك الذي سلكه غب[١٦٧].

يسجّل إدوارد سعيد لماسينيون مأثرتَه في تحقيق أكبر اقترابٍ ثقافي غربي (= استشراقي) من عالم العرب والإسلام، وفي نقد سياسات الغرب تجاه الشرق؛ فهو يحمّل الغرب مسؤولية علاقته بالشرق الذي غزاه؛ وهو يصارع دفاعًا عن الحضارة الإسلامية، وعن اللاجئين الفلسطينيين بعد حرب ١٩٤٨، وعن حقوق العرب والفلسطينيين في فلسطين ضدّ الصهيونية...؛ لكنه مع ذلك ـ يلاحظ سعيد ـ يضع الشرق في حقبة قديمة والغرب في الحداثة! إنّ العربيَّ عنده ساميٌّ (Sémite)، والصراع العربي ـ الإسرائيلي مشكلة سامية. ورغم محاولاته الإنسانية المتكرّرة في فهم ذلك الصراع، فهي لم تتجاوز الاعتقاد بالخصومة بين إسحاق وإسماعيل. لكنه يبدو واضحًا في فهمه حين يتعلق الأمر بمواقفه من بريطانيا؛ إذْ يحتقر إنكلترا والسياسة الإنكليزية، منذ اوّل احتكاكٍ له بها أثناء الحرب العالمية الأولى، ويعارض ما يقدّمه لورانس وأمثاله من الخبراء من سياسات[١٦٨]... إلخ. إنّ الموقع الذي اتخذه فريد[١٦٩]: فقد دافع عن الإسلام ضد أوروبا، من جهة، وضدّ أرثوذكسية الإسلام من جهة أخرى. كانت لديه إرادة مزدوجة: إرادة معرفة الشرق، وعالم الإسلام في قلبه، وإرادة المعرفة لصالحه هو. ويحسب إدوارد سعيد أنّ عمل لوي ماسينيون على الحلّاج[١٧٠] تعبيرٌ عن تينك الإرادتين.

---

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.
(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.
(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.
(١٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.
(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.
(١٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.
(١٧٠) Louis Massignon, *La Passion de Hussayn Ibn Mansûr Hallaj* (Paris: Gallimard, 1975), 4 vols.

دخل ماسينيون الاستشراق من باب متابعته، في شبابه، دروس رينان، لكنه زاد على ذلك التكوين بهضم التاريخ والعلوم الإنسانية(١٧١) بشكل أفاده في دراساته. وليس من شك في أن بعض آثار فكر رينان بقيت في نظرته إلى موضوعه. ولم يجانب إدوارد سعيد الصواب حين ذهب إلى القول إنه ليس هنالك من عالِم، بما في ذلك ماسينيون، يستطيع أن «يقاوم الضغوط التي يمارسها عليه بلدُهُ، أو التقليد الدراسي الذي يشتغل فيه». وفي قسم كبير ممّا كتبه ماسينيون، كان الأخير يستعيد أفكار المستشرقين الفرنسيين. الفارق الوحيد بينه وهؤلاء أسلوبه في الكتابة، وإنسانيته العميقة. ويلاحظ سعيد، في هذا المعرض، أنّ أفكاره عن الشرق تبدو تقليدية واستشراقية؛ حيث «الشرق الإسلامي، بحسبه، روحاني، ساميّ (Sémitique)، قَبَلي، وتوحيدي بشكل جذري، وغيرُ آريّ. وأوصافه هذه تبدو منتمية إلى قائمة من التوصيفات الإثنولوجية لنهاية القرن التاسع عشر». أمّا الاستعمار، والإمبريالية، والضغط الاقتصادي، والموت، والتبادلات الثقافية فتُقْرأ، في عيون ماسينيون، بـ «عدسات ميتافيزيقية»(١٧٢).

*

لا يقارن إدوارد سعيد بين الاستشراقينِ البريطاني والفرنسي على قاعدةِ ثنائية: الإيديولوجيِ/العلمي، لأنّ هذه الثنائية تشتغل داخل كلٍ منهما، لكنّ مقارنتَه مسكونة بالروح التاريخية، وبعيدة من أيّ تنميط؛ يشيد بالدراسات الإنكليزية، حين يجد فيها جَهدًا يُقَدَّر، كما في تقديره عمل إدوارد لين، ويشتدّ في النقد على الداسات الإسلامية الفرنسية، كما في نقده الحادّ لإثنية إرنست رينان وعنصرية مركزيته الأوروبية؛ ويشيد بالاستشراق الفرنسي وممثّليه (لوي ماسينيون، جاك بيرك، مكسيم رودنسون...)، ناحيًا بالنقد على الاستشراق البريطاني (السير هاملتون غب)، من دون أن يتجاهل أعمالًا استشراقية أنكلوسكسونية مثل عمل كليفورد غيرتز، بل حتى من دون أن يتجاهل ما في عمل رينان نفسه من جهد علمي. والحقّ أن مقارنات سعيد - وإن بدا عليها بعض الانحياز إلى الاستشراق الفرنسي - تُطْلِعُ قارءَها على معرفة الرجل الموسوعية لنصوص المستشرقين الفرنسيين والإنكليز، مثلما تُطْلِعه على أنّ نقده الارتباط بين الاستشراق والمشروع الكولونيالي ما مَنَعَهُ من النظر إليه بعين الموضوعية.

*

على أنّ فرادة عمل إدوارد سعيد على الاستشراق أنه ما اكتفى بقراءة الاستشراق العالِم (= الدراسات الفكرية والتاريخية والسوسيولوجية... للمستشرقين)، وإنما زاد على ذلك بأن استدخل، في مادة البحث، نصوص الأدب والرحلة في الثقافة الأوروبية الحديثة المهتمة بالشرق، من منطلق منهجي رصين هو أن في الأدب (شعرًا وروايةً ورحلةً ومذكرات...) مساحةً واسعة من التمثلات الأوروبية للشرق. وإذا كان الاستشراق، بالتعريف، تمثُّلًا - وإلى ذلك ذهب سعيد - فإن

(١٧١) Said, Ibid., p. 266.
(١٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

صور ذلك التمثل تتعدد بقدر ما تتنوَّع: تتعدَّد في اتجاهاتها وتتنوَّع في لغاتها وأجناسها التعبيرية. والحقُّ أنّ قراءة دقيقة لعمل سعيد على الاستشراق لا تستوفي شروطها، كقراءة، إلّا بالتعريج على مطالعته لتمثلات الشرق في الأدب الأوروبي.

ثالثًا: الشرق في الإنتاج الأدبي الأوروبي

مثل جميع من درسوا الاستشراق، اهتم إدوارد سعيد بحقبة الرومانسية الألمانية، وتأثيراتها في مجمل الأدب الأوروبي، بما هي الرومانسية التي استوحت الشرق في أعمالها، وكشفت عمّا ينطوي عليه من سحرٍ ومن جاذبية لدى أجيال جديدة من الأدباء كانوا، في شغفهم بالشرق، كمن يبحثون فيه عن جذورهم أو عن الضائع منهم. ويلاحظ سعيد أن جنسًا من الأدب الأوروبي ازدهر مرتكزًا إلى تجارب شخصية في الشرق، ومن أبرز من لمع من كتّابه: فلوبير، ودزرائيلي، ومارك توين، ثم كينغليد. غير أن الذي كان يُهِمّ سعيد في الموضوع ليس الشرق في الأدب بإطلاق، بل بيان الفارق بين النصوص المعتنقة للاستشراق، وتلك التي تظل من الأدب من دون أن تصير من العلم[١٧٣]. لنُلْقِ، سريعًا، نظرةً على ما بين الاستشراق وهذا الجنس من الأدب من صلات.

١ ـ الاستشراق والأدب: التأثيرات المتبادلة

لم يكن الشرق واحدًا، ويعني المعنى نفسه، عند رحّالة القرن التاسع عشر؛ فهو، بالنسبة إلى الرحالة الإنكليزي، يعني الهند، وحين يمُرّ الرحالة ذاك بالشرق الاوسط، يمرّ بمنطقة الامبراطورية؛ حيث بريطانيا انتزعت مصر من نابليون. أمّا الرحالة الفرنسي فَ «مغمور بالشعور الحادّ بالفقدان. يصل إلى أماكن حيث ليس لفرنسا فيها، خلافًا لإنكلترا، حضور سيادي. البحر الأبيض المتوسط يصنعه صدى الهزائم الفرنسية، من الحروب الصليبية إلى نابليون». وهكذا كان الرحّالة الفرنسيون، منذ فولني، يكوّنون مشاريع متخيَّلة عن أمكنةٍ موجودة أساسًا في فكرهم. إنّ شرقهم، في نظر سعيد، شرق في الذاكرة. والشرق هذا في صورته الأدبية الأرفع، موجود عند نرفال وفلوبير؛ ذلك أنّ «عمل هذا وذاك منغرس بقوّة في بُعْد متخيّل غير قابل للتحقيق»[١٧٤]. يختلف معنى الشرق، إذن، باختلاف الصّلة به. غير أن التشابهات بين النصوص الأدبية الأوروبية عن الشرق عديدة؛ ليس في اللغة والأسلوب والحساسية الجمالية، فهذه تختلف من كاتب لآخر، من لغة لأخرى، وإنما في النظر إليه بما هو موضوع مختلف، وتحت تصرّف الذات: ذات الكاتب، وحاجته، وبغيته من الموضوع الذي يكتب عنه، مع ما يقترن بذلك من شعورٍ بالتفوق والسيطرة والاستملاك. وهو عينه الشعور السائد في بيئة الاستشراق.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ١٥٧.
(١٧٤) هذه النقول من: المصدر نفسه، ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

ينطوي وجودُ أيِّ أوروبيٍّ في الشرق، دائمًا، على شعوره بتميُّزه عن محيطه (= الشرقي)، الذي يقيم فيه، وبوجود حالٍ من اللامساواة معه. ما الذي يعنيه مثل هذا الموقف، في مثل هذه الحال؛ لماذا وجودُ الأوروبي، إذن، في الشرق؟ ولماذا يوضع في هذا الموقف، فيما يستطيع والتر سكوت (Walter Scott)، مثلًا، وهيغو (Hugo)، وغوته (Goethe) السفر إلى الشرق، ليعيشوا تجربةً محسوسة، من دون أن يغادروا أوروبا؟ من الواضح، إذن، أنّ في مواقف الرّحالة من الشرق والشرقيين مفارقات كثيرة انتبه لها سعيد من دون أن يتوقف أمامها كثيرًا. مع ذلك، قدَّم في دراسته نمذجة للرحالة الأوروبيين قسّمهم فيها إلى ثلاث فئات؛ نموذجٌ أوّل لِ «الكاتب الذي يرغب في استعمال إقامته من أجل مهمّة محدّدة هي تزويد الاستشراق المتخصص بالمواد العلمية»؛ وثانٍ مسكونٌ بالهاجس عينِه، ولكنه «يأبى التضحية بأصالة الوعي الفردي وأسلوبه الخاصّ لصالح تعريفات استشراقية غير شخصية»؛ ثم ثالثٌ «يعني لديه السفر إلى الشّرق، واقعًا أو مجازًا، تحقيقَ مشروعٍ مشعورٍ به بعمق وضاغط. ولذلك ينبني أسلوبه على جمالية شخصية، تتغذى وتتزوّد من المشروع»[١٧٥].

يتقاطع النموذجان الأول والثالث مع الاستشراق في الهواجس أكثر من النموذج الثالث. وإذ يلاحظ إدوارد سعيد أنّ في الفئتين الثانية والثالثة «ثمة مكان للوعي الشخصي ـ أو غير الاستشراقي ـ على الأقل»، على نحو ما نجده عند إدوارد وليم لين، في عمله على المصريين[١٧٦]، أو كما عند بورتون (Burton) في الرحلة إلى المدينة ومكّة[١٧٧] (= ويُدخل، في جملة الفئة الثالثة نموذج دونيرفال في الرحلة إلى الشرق (*Le Voyage en Orient*)، ينتهي إلى الاستنتاج إنها «مع ذلك، وعلى ما بينها من فروق، ليست... متمايزة بعضها من بعض كما يمكن أن نعتقد»[١٧٨]، لأنّ حبل صلتها بالاستشراق متين. ولكتاب لين عن المصريين، بوجه خاص، إشعاع كبير كما يرى سعيد؛ فلقد كان لهذا الكتاب[١٧٩] ـ الذي صدر في العام ١٨٣٦ الأثرُ الكبير في الكتّاب والرحالة اللاحقين؛ حيث قُرِئ واستُشهد به من قِبل فلوبير وآخرين، مما يدلّ على أنّ مؤلّفه وجهٌ كبير للتبحّر الاستشراقي. وسلطة لين، في ما يرى سعيد، ليست مكتسبة من فضيلة ما قاله فحسب، وإنما من الطريقة التي قال بها ما قاله للتكيّف مع الاستشراق. هذا سبب يبرّر لماذا «استُشهد به، كمصدر معارف عن مصر والجزيرة العربية، بينما قُرِئ بورتون وفلوبير ويُقرآن بسبب ما يحكيان عن بورتون وفلوبير». وقيمة كتاب لين مأتاها من كونه «حصيلة واعية لسلسلة أعمال ولإقامتين للمؤلّف في مصر (١٨٢٥ ـ ١٨٢٨ و١٨٣٣ ـ ١٨٣٥)». ويتقصّد سعيد استخدام عبارة «واعية»، هنا، لأنّ لين «حاول أن يعطي الانطباع أنّ دراسته وصفٌ فوري ومباشر...، بينما هي، في الواقع، نتائج عملٍ

(١٧٥) هذه النقول من المصدر نفسه، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.
(١٧٦) Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Moderns Egyptians.*
(١٧٧) Richard Burton, *Pilgrimage to al-Madina and Meccah* (London: G. Bell and Sons, 1898).
(١٧٨) Said, Ibid., p. 158.
(١٧٩) Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Moderns Egyptians*

تحريري معتبَر (والمؤلَّف الذي كتبه غيرُ الذي نشره في النهاية)، وأيضًا نتاج مسلسل من الجهود المميَّزة»؛ إذْ «لا شيء في مولده، أو تكوينه، يبدو أنه قاده نحو الشرق... ذهب، ابتداءً، إلى مصر لدراسة اللغة العربية، ثم بعد كتابة بضع ملاحظات عن مصر الحديثة، شُجِّع على تحرير مؤلّف متكامل حول البلد وسكانه من قبل جمعية من أجل نشر المعارف القابلة للاستخدام(Society for the Diffusion of Useful Knowledge). ومن مجموع الملاحظات المسجَّلة صدفةً تحوَّل عمله إلى وثيقة زاخرة بالمعارف القابلة للاستخدام»[١٨٠].

وفيما يقف لين عند مفترق الطرق بين الأدب والاستشراق، ويُشكِّل عملُه عن مصر مادةً أساسية للدرس الاستشراقي، لا ينتمي دونرفال وفلوبير إلى الاستشراق، غير أن أعمالهما، في نظر سعيد[١٨١]، خدمت ذلك الاستشراق بقطع النظر عن كونهما، مثل لامارتين وشاتوبريان، وظَّفا الشرق لخدمة جمالية الكتابة. أما برتون فهو، في تعبير سعيد، مغامر حقيقي وباحث يضاهي المستشرقين، وإن كان توماس أسد (Thomas Assad) اعتبره إمبرياليًا رغم تعاطفه مع الشرق[١٨٢]. وإذْ يستغرب إدوارد سعيد كيف أنّ نرفال، صاحب الفكر الأصيل، يستخدم عيّناتٍ واسعة ممّا أثبته لين في كتاباته، وكأنها أوصاف ومشاهدات شخصية[١٨٣]، يعترف ـ في سياقٍ سابق ـ أن اللاحقين من المستشرقين والرحالة يعيدون كتابة السابقين؛ وهكذا أعاد المستشرقون بعد سلفستر دوساسي وإدوارد لين كتابةَ ما كتبهُ الأخيران؛ وأعاد الرحالة اللاحقون على شاتوبريان كتابة ما كتبه الأخير؛ وفي إعادة الكتابة هذه ـ يلاحظ سعيد ـ[١٨٤] يقع أنْ «تُستَتْبَعَد وقائعُ الشرق الحديث بشكل منظَّم». هكذا يبدو النصّ الاستشراقي ـ دراسيًا كان أو أدبيًا ـ وكأنه نصٌّ واحد يتكرر بأسماء مختلفة؛ ويظلّ موضوعُه المطروق (= الشرق) مُقَنَّعًا أو مغيَّبًا حتى في حضوره.

تؤدينا الملاحظة السابقة إلى مشكلة أخرى، في نصوص الأدب الأوربي عن الشرق، هي توتُّره بين حدَّين نقيضيْن: التعاطف والتنميط.

٢ ـ شرقُ الأوروبيين المزدوج

الإقامةُ في الشرق شهادةٌ شخصية عنه حين تُكْتَب. حينها تتحوّل، كما يلاحظ إدوارد سعيد[١٨٥] بحقّ، إلى وثيقة رسمية في أرشيف الاستشراق. هكذا ينبغي أن تُقرأ النصوص التي دوّنها لين وفلوبير ولامارتين، وقبلهم فولني، وشاتوبريان[١٨٦]، ونرفال . إنهم، بمعنًى من المعاني، ينتظمون في تاريخ

(١٨٠) هذه النقول من: Said, Ibid. p. 159.
(١٨١) المصدر نفسه، ص ١٥٧.
(١٨٢) المصدر نفسه، ص ١٥٧.
(١٨٣) المصدر نفسه، ص ١٥٧.
(١٨٤) المصدر نفسه، ص ١٥٧.
(١٨٥) المصدر نفسه، ص ١٥٧.
(١٨٦) كتب شاتوبريان (Chateaubriand) يروي تفاصيل رحلته إلى الشرق خلال العامين ١٨٠٥ ـ ١٨٠٦ في: *L'Itinéraire de Paris à Jérusalem*الصادر في العام ١٩١١. انظر: المصدر نفسه، ص ١٧١.

الاستشراق من واقع أنهم وفّروا له، بما كتبوه، بعض موارده؛ وهل هناك من موردٍ حيّ مثل الشهادة الناتجة من معاينةٍ مباشرة؛ هل تعوِّض عنها الوثيقة المكتوبة (المخطوط، الكتاب) المنتمية إلى زمن مضى؟ لكنّ هذه الوثيقة الحيّة (= الشهادة الشخصية) ليست واحدةً عند الرحّالة والأدباء جميعًا، بل متعددة و ـ أحيانًا ـ متضاربة. ومثلما تحدثنا ـ فوق ـ عن توتُّر رؤيوي ومنهجي في الاستشراق الأكاديمي، فميّزنا فيه بين ما ينتمي إلى التقاليد العلمية وما يدخل في باب المهاترات الإيديولوجية، كذلك يمكن التمييز ـ في قراءة سعيد للأدب الأوروبي المستشرق ـ بين أدبٍ أفصح عن قدرٍ من التعاطف مع الشرق، ومن الاعتراف به وبتميُّز عالمه، وأدبٍ تردَّدت في أرجاء نصوصه صوَرٌ نمطية سلبية عن ذلك الشرق، وأفصح كتّابُه عن أشكالٍ متباينة من الشعور بالتعصّب والتفوّق والعنصرية، وعن تعيينات للشرق تُدخِله في تنميطات ماهوية!

يَسْرد سعيد عيّنات للنظرتين يَستنتج منها القارئ أنّ معدّل الإعجاب والتعاطُف فيها دون معدّل الإزراء والتفوّق. والمثير أنّ الواحد من الأدباء أولاء (قد) يجمع بين النظرتين والمنزِعيْن في النصّ الواحد. ما من شك في أنه علينا أن نصدّق شخصًا مثل لا مارتين حين يحدّد علاقته بالشرق قائلًا إنه «جزءٌ من خيالي»[(١٨٧)]، لكنّ الشعور هذا سرعان ما يذوب في حمأة وجدان أوروبي ذاخر بالمشاعر المعادية. قد تكون رحلة نرفال (١٨٤٢ ـ ١٨٤٣)، ورحلة فلوبير (١٨٤٩ ـ ١٨٥٠) إلى الشرق أدْعَى إلى الشعور بحمْل كمٍّ أكبر من الوداعة في الحديث عن الشرق، مقارنةً بما كتبه لامارتين؛ إذ على الرغم من أنهما هُيِّئا، مثل لامارتين، للرحلة إلى الشرق من طريق القراءة، ومن طريق تأثيرات الاستشراق، إلّا أنهما سَبَحَا في محيطٍ ثقافي شجّعهما ـ كما يرى سعيد ـ[(١٨٨)] على نظرة متعاطفة معه. وكما كتب لامارتين عن رحلته (التي قام بها في العالم ١٨٣٣) يقول:[(١٨٩)] «الرحلة إلى الشرق كانت بالنسبة إلى حياتي الداخلية حدثًا كبيرًا»، كتب فلوبير رسالة إعجاب بالشرق إلى أمّه تَقْطُر انبهارًا.[(١٩٠)]

لكن ما يعطيه هذا الأدب من مشاعر التعاطف باليمنى، يأخذه باليسرى حين يرتدّ الكاتب إلى العميق في ذاته: إلى ثقافته التي تشرّب، وما فيها من صور نمطية عن شرق موسوم بالدونية أمام غربٍ متفوّق. أكثرُ الشغفِ بالشرق في أحلام الحُجّاج إليه من الرحالة الأوروبيين، وفي استيهاماتهم، إنما كان الشرق «اليهودي ـ المسيحي» و«الإغريقي ـ الروماني»، كما يلاحظ سعيد[(١٩١)]، وليس الشرق العربي ـ الإسلامي الذي يعيش فيه العرب الذين هم، في رأي لامارتين، ليسوا أكثر من «شعب

(١٨٧) Said, Ibid., p. 177.

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(١٩٠) انظر مقتبسات منها في: المصدر نفسه، ص ١٨٥. وهي منشورة ضمن فلوبير، في: *Corresondance* (Paris: Gallimard, 1973), p. 562.

(١٩١) Said, Ibid., p. 168.

بدائي»[١٩٢]! مثل هذه النظرة التحقيرية في أدب لامارتين، والأدب الأوروبي عمومًا[١٩٣]، يجد جذوره في رؤية شاتوبريان إلى الشرق. يستعرض سعيد مقاطع من نصٍّ لشاتوبريان[١٩٤] ينضح بالعداء للعرب ويقدح فيهم؛ فالعربي الشرقي، عنده، ليس سوى ذلك «الرجل المتحضر الذي سقط مجددًا في حال التوحش»[١٩٥]، قال مثل هذا الكلام في العام ١٨١٠. وبعده بمائة عام - يقول سعيد - سيتحدث كرومر، وبنفس المعنى، عن الشرقيين الذين هم - بحسبه - في حاجةٍ إلى احتلال! والمفارقة، كما يلحظ سعيد[١٩٦]، أن احتلالًا أوروبيًا للشرق، عندهم، ليس احتلالًا بل حرية! وهكذا، مثلًا، ومن منطلق أنانيةٍ ووطنيةٍ مفرطتين، يتحدث لامارتين باستعلاءٍ شديد، وبلغةٍ تحقيرية، عن العرب والأرض العربية[١٩٧]؛ حيث «اعتبرت فلسطين - عند لامارتين والصهاينة الأُوَل - صحراء فارغة تنتظر من يزهرها»[١٩٨]. وفي مثل هذه الأقوال، كانت تُزْدَرَعُ الحبّات الأولى التي ستُنجِب الفكرة الصهيونية بما هي ثمرة من ثمرات الاستعمار.

الجنس، أيضًا، بعدٌ من الأبعاد الحاضرة، بكثافة شديدة، في النظرة (الأدبية) الأوروبية إلى الشرق. الشرق عالَمُ الشهوة والالتذاذ بالجسد في ذلك الأدب. وراء الحريم وحجاب المرأة ينتصب فضاء رحب لملذّات لا تنتهي، حيث جسدُ المرأة الشرقية وشبقُها الجنسي موضوع أثير لإثارة الرغبات وللإثارة الأدبية. هذا فلوبير، مثلًا، يقترن الشرق بالجنس في كلّ تجاربه الشرقية، كما يلاحظ سعيد[١٩٩]؛ يكفي أن كشك هانم، العالمة[٢٠٠] المصرية، حاضرةٌ في اللحظات الأشهَر من رحلة فلوبير، حتى إنها تكاد أن تختصر مغامرة الرحلة. هل كان ذلك من عُدّة الصناعة الأدبية، فقط، أم من آثار تلك النظرة النمطية إلى الشرق بوصفه مقترنًا بالجنس[٢٠١]؟



إلى أين انتهى الاستشراق في رحلة إدوارد سعيد النقدية معه؟

---

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ١٧٧.
(١٩٣) وهي تمثل تراجعًا دراماتيكيًا عن كل تراث الرومانسية الألمانية حول الشرق في القرن الثامن عشر.
(١٩٤) المصدر نفسه، ص ١٧٢.
(١٩٥) المصدر نفسه، ص ١٧١.
(١٩٦) المصدر نفسه، ص ١٧٢.
(١٩٧) يقول عنه إدوارد سعيد، متهكمًا، إنه «أصبح نبيًا لمجرّد الإقامة في الشرق». المصدر نفسه، ص ١٧٨.
(١٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.
(١٩٩) المصدر نفسه، ص ١٨٨.
(٢٠٠) العالْمة، في التعبير المصري الدارج، تعني الراقصة، ولكن تعني في الوقت نفسه المومس. وقد أشار سعيد - كما نوّهنا - إلى هذا المعنى وكيف تطوّر في مصر إلى حدود منتصف القرن التاسع عشر؛ أي خلال فترة رحلة فلوبير. انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٦.
(٢٠١) الاقتران عينُه معكوسًا نجده في الأدب العربي الحديث - في الرواية خاصةً - بين الغرب والمرأة. يمكن التمثيل لذلك بروايتين: **الحيّ اللاتيني**، لسهيل إدريس (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٦)، و**موسم الهجرة إلى الشمال** للطيب صالح (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٤).

من النافل القول إن التفكير في مآلات الاستشراق جزءٌ من نقده كمعرفة، أو كخطاب. وهذا ما اعتنى سعيد بمطالعته في دراسته ممّا يحتاج إلى إطلالةٍ عليه في قراءتنا رؤيتَه إلى الموضوع.

رابعًا: من التبحُّر العلمي إلى السطحية والضحالة

الكلام على مآلات الاستشراق، عند إدوارد سعيد، كلامٌ على عملية انتقال في المعرفة عن الإسلام من المعرفة الأوروبية إلى المعرفة الغربية؛ من المعرفة التي كانت تنتجها المراكز العلمية في أوروبا (فرنسا، بريطانيا، ألمانيا...)، إلى المعرفة التي باتت تحتكرها الجامعات والمراكز الدراسية في الولايات المتحدة الأمريكية. الانتقال هذا ليس مكانيًا، فحسب، بل أيضًا **انتقال من نمطٍ من التفكير والتحليل للموضوع المدروس إلى آخر مختلف**. ولا يتعلق هذا الاختلاف ـ المعرفي المنهجي ـ باختلاف في المشروع الغربي ككلّ (الأوروبي والأمريكي) حيال الشرق وضمنه الشرق العربي ـ الإسلامي؛ فسعيد لا يتجاهل أنّ هناك توازيًا بين أهداف أوروبا وأهداف الولايات المتحدة الأمريكية في الشرق (الأقصى والأوسط)[٢٠٢]، وأن السياسات الإمبريالية الأمريكية، المدفوعة إلى ممارسة القوة والغطرسة والهيمنة بالوسائل كافة، إنما هي امتدادٌ لسياسات أنجبتها بريطانيا وفرنسا ورسخّتاها في علاقتهما بالعالم غير الأوروبي. غير أنّ التوازي والاشتراك في الأهداف شيء، وطرائق بلوغها ـ بما فيها طرائق المعرفة ـ شيء آخر. لذلك ما كان مستغربًا أن يكرّس سعيد الفصل الثاني من القسم الثالث من كتابه للاهتمام بنمطٍ آخر جديدٍ من الباحثين هم **الخبراء**، أكثر من اهتمامه بالمستشرقين؛ وذلك قصد بيان التغيّر الذي طرأ على الاستشراق بانتقال الدراسات الشرقية من البيئات والتقاليد العلمية، المألوفة في أوروبا، إلى مجردّ **موقف أداتي**[٢٠٣]: على نحو ما أصبحت عليه حالُها في الولايات المتحدة.

إنّ من أهم علائم التغيّر الذي طرأ على صورة الدراسات الشرقية، في نظر سعيد[٢٠٤]، ذلك التحوّل الذي حصل في الاستشراق، في البيئات الأمريكية، من ميدان فلسفي، ومن معرفة عامة للشرق إلى علم اجتماعي متخصّص. لم يعد المستشرق يبدأ مسار تخصُّصه العلمي في الدراسات الشرقية ـ ومنهاَ الإسلامية ـ بتلقُّن لغات الشرق، قصد قراءة تاريخه وثقافاته بها، وإنما يبدأ بحيازة تكوينٍ في العلوم الاجتماعية، ثم «يطبّق» علمه على الشرق. هذه وحدها التي يمكن احتسابها مساهمة من أمريكا في تاريخ الاستشراق. وسعيد يؤرّخ لهذا التحوّل في ميدان الاستشراق بالفترة التي بدأت بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، منبّهًا إلى أنه في جوف هذا التحوّل بدأ الاستشراق يميل إلى فقدان قيمته العلمية التي كانت له، من دون أن تستطيع الدراسات الاجتماعية، المنجَزة في أمريكا، أن تقدّم بديلًا له. على أنّ تراجع الاستشراق في الولايات المتحدة، والموقع الضعيف الذي

---

(٢٠٢) Said, *Orientalism*, p. 295.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٢٠٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

باتت تحتله الفيلولوجيا في الدراسات الشرقية، لم يبدّل من طبيعة الاستشراق فحسب، وإنما غيّر من الحاجة إليه في الولايات المتحدة التي انتقلت من البحث عن «العلم» إلى البحث عن الخبرة. ومن نتائج ذلك التغيّر في النظرة إلى الموضوع إخراج الأدب من المشهد؛ حيث لم يعد هذا ـ كما كان في الفكر الأوروبي ـ جزءًا من الدراسات عن «الشرق الأوسط»[٢٠٥].

اقترن هذا التغيّر في ملامح الدراسات الشرقية ومستواها العلمي الضّحل، بارتفاع معدّلات التنميط في الصُور المتكوّنة، والشائعة، عن الشرق والعرب والإسلام: سواء لدى النخب أو لدى الجمهور. تحوّل العربي المسلم، مثلًا، إلى وجْهٍ للقدْح في نطاق الثقافة الشعبية الأمريكية؛ منذ الحرب العالمية الثانية، وخاصةً بعد كلّ حرب مع إسرائيل[٢٠٦]. وقد يحصل أن تتغيّر تلك الصورة النمطية عن العرب، كرُحَّلٍ يمتطون الجمال، أو كأناس، يجري تصويرهم في صورةٍ، مهزومين يفتقرون إلى الكفاءة، ليتحوّلوا فجأةً ـ في وسائط الإعلام[٢٠٧] وفي المخيال الجماعي ـ إلى قوم خَطِرين ومهدِّدين للغرب[٢٠٨]؛ كما حصل بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣. غير أنّ تلك الصّور ليست شعبية فحسب، بل نخبوية أيضًا؛ يردّدها الباحثون ويروّجونها في كتاباتهم، وقد يكون اسم برنارد لويس ـ الذي أشار إليه سعيد[٢٠٩] في مناسبات عدّة ـ أظهر تلك الأسماء جميعًا، وأخطرها بالنظر إلى ارتباطه بالمؤسسة ومراكز القرار فيها؛ فإلى أنّ «لفظية لويس ـ يقول سعيد[٢١٠] ـ تقنّع، بصعوبة، القواعد الإيديولوجية لموقفه ولمقدرته الفائقة على الكذب في كلّ وقت تقريبًا»، فهو يستسهل، كثيرًا، أن «يغيّر الحقيقة، ويقيم تناظرات مغلوطة». إنه مثقف المؤسّسة (الأمريكية) بامتياز، ولسانها الإيديولوجي الأوّل، والتمثيل الأعلى لتصوّرات النخب الغربية التنميطية للعرب والمسلمين[٢١١]. وهذه جميعُها ما أزعجه حين أصدر إدوارد سعيد كتابه عن الاستشراق، وفكّك فيه الخطاب الكولونيالي الجديد، فدفعه (= أي دفع لويس) إلى كتابة ردٍّ[٢١٢] حاول فيه أن يخاطب سعيد بقدرٍ من الاستعلاء الممزوج بالحقد.

زادت الدراسات الشرقية، والإسلامية خاصةً، تدهورًا في الولايات المتحدة الأمريكية، وأكثر من ذي قبل، منذ مطالع عقد التسعينيات من القرن العشرين؛ باتت شيطنة الإسلام والترويع به مهنة

---

(٢٠٥) المصدر نفسه، ص ٢٩١.

(٢٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٢٠٧) انظر في هذا كتابه الطريف عن التمثّلات والصور النمطية عن الإسلام في وسائط الإعلام الغربية: Edward W. Said, *Covering Islam-How the Media and the Experts Determine: How We See the Rest of the World* (New York: Vintage Books, 1981).

(٢٠٨) Said, *Orientalism*, p. 285.

(٢٠٩) يشير إدوارد سعيد إلى موقف برنارد لويس منه قائلًا: «نشر (برنارد لويس سلسلة من البحوث جمعها في كتاب معنون بـ: الإسلام والغرب (*Islam and the West*)، أحد الأقسام الرئيسة فيه موجّهة ضدّي». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٢.

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٨

(٢١١) لا يغيّر هذا الحكم النقدي في برنارد لويس، ومواقفه العنصرية والكولونيالية ضدّ العرب، من رأينا في كفاءته العلمية وتبحُّره الاستشراقي، خاصة في مراحله الأولى، كباحث بريطاني، في سنوات الأربعينيات والخمسينيات.

(٢١٢) Bernard Lewis, *Islam and the West* (New York: Oxford University Press, 1994).

تحترفها النخب «العالِمة»، شأنها في ذلك شأن جحافل الصحفيين والإعلاميين المتفرغين لحملاتهم ضدّ العرب والإسلام. وهكذا، ومنذ انهيار الاتحاد السوفياتي، ومعه اختفاء «العدوّ الشيوعي» للغرب الإمبريالي، جهد باحثون وصحفيون أمريكيون - يقول إدوارد سعيد - من أجل أن «يكتشفوا في إسلام مستشرَق، إمبراطوريةً للشرّ جديدة»! وهكذا، أيضًا، بات يشتغل في الخطاب الاستشراقي تنميطٌ جديد يتعمّد الخلط بين الإسلام والإرهاب، بين العرب والعنف[٢١٣]، ويتكرّس في البيئات الدراسية الغربية (مراكز الدراسات، المعاهد، الجامعات...). ولم تَسْلم أوروبا من تأثيرات ذلك؛ حيث استبطن الباحثون فيها - خاصة في مجاليْ العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية - فرضيات الدراسين الأمريكيين ومناهجهم، في دراسة الإسلام ومجتمعات «الشرق الأوسط»، وأعادوا إنتاج مقارباتهم السطحية والضحلة، بمقدار ما زوّدوا دولَهم بالمادة «المعرفية» التي تقيم عليها سياسات رسمية حيال العرب والمسلمين وعالمهم. ولم يعد هناك من قضية علمية أو أدبية للاستشراق تبرّر وجوده. ولقد كان إدوارد سعيد صادقًا ودقيقًا حين وصفَ مآلات الاستشراق قائلًا[٢١٤]: «أعتبر أنّ إخفاق الاستشراق كان إنسانيًا مثلما كان إخفاقًا ثقافيًا».

*

ربما يؤخذ على إدوارد سعيد ما وعاه هو نفسُه في خاتمة كتابه - التي وضعها في طبعة العام ١٩٩٤ مُلحَقَةً بالكتاب - وهو أنّ: «نقد الاستشراق...ينتهي إلى إسناد الإسلاموية والأصولية الإسلامية». وفي ذلك قدرٌ من الصحة؛ فقد استُقبِل الكتاب، في العالم العربي بوصفه دفاعًا عن الإسلام والعرب[٢١٥]، ودحضًا لدعاوى الاستعمار والإمبريالية والصهيونية وألسنتها. غير أنّ صاحبه لم يقصِد إلى كثيرٍ ممّا أرادهُ قرّاؤُهُ واستحسنوه فيه؛ فقد صرّح[٢١٦]، من غير غموض، بأنه لم تكن لديه نيّة في - ولا مقدرة على - بيان ما هو الشرق الحقيقي والإسلام الحقيقي. أما أنه أراد منه تصفية الحساب مع النظرة العنصرية الكولونيالية إلى العرب والمسلمين، فذلك أمرٌ لا يعتذر عنه، بل يعترف به. وهو، في ما نحسب، الأهمّ في عمله العلمي.

على أنّ المأخذ الكبير على إدوارد سعيد إنما في اختزاله الاستشراق إلى استشراق كولونيالي (فرنسي - أنغلوأمريكي)، وإشاحتُه النظر عن تيارات أخرى (علمية) في الاستشراق كانت ألمانيا - خاصة - بيئتَها الحاضنة. نفهم أن سعيدًا اضْطُرَّ لذلك اضطرارًا بسبب موضوعه (المعرفة والسلطة)، لكن ثمن الموضوع بَدَا مرتفعًا على صعيد المعرفة عن تراث الاستشراق؛ إذ يُخشى أن تتكون صورة نمطية - مقابلة - عن الاستشراق في الوعي العربي انطلاقًا من رواية إدوارد سعيد عنه، نظيرَ الصورة النمطية عن الإسلام في الوعي الغربي.

---

(٢١٣) Said, *Orientalism*, p. 347.

(٢١٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.

(٢١٥) لعلّه من الكتب القليلة التي انعقد عليها الإجماع، في الرأي والتقدير والتنويه، في أوساط القوميين والإسلاميين واليساريين؛ حيث وَجَد فيه كلّ فريقٍ ضالّته.

(٢١٦) المصدر نفسه، ص ٣٣١.

القسم الثالث

الاستشراق في عيون نقدية

الفصـل الخامس

الأصول الأوروبية لنظرة الغرب: هشام جعيط ناقدًا

لا نعرف نصًّا موسَّعًا وشاملًا في نقد المعرفة الأوروبية عن الإسلام كُتِبَ أو نُشِر قبل نشر هشام جعيط كتابَه عن أوروبا والإسـلام[1]. عرفنا دراسات ذات قيمة في الموضوع لأنور عبد الملك[2] وعبد الله العروي[3]، وكانت دراسات تأسيسية، فعلًا، في مجال نقد الاستشراق في الفكر العربي المعاصر. لكن عمل جعيط لم يكْتَف بأن يُطِلّ سريعًا على تاريخ الاستشراق، كما فعل عبد الملك، ولا أن ينحصر في دراسة أعمال مؤلّف واحد، مثلما شاء العروي ذلك في دراسته لأعمال غوستاف فون غرونباوم، وإنما اختار أن يوسّع نطاق المساحة الزمنية للتأليف الأوروبي حول الإسلام، بحيث غطت العصرين الوسيط والحديث، وأن يوسّع نطاق عيّنات الدرس، بحيث شملت عديدين من المؤلفين الأوروبيين. وإذا لم نكن قد وجدنا نصًّا سابقًا لنصّه، بالمعاني التي حدّدناها، فقد وجدْنا ما يزامِنُه ويُشبهه في السمات؛ ونعني كتاب الاستشراق[4] لإدوارد سعيد الذي صدر، بالإنكليزية، في العام نفسِه لصدور كتاب هشام جعيط. ولكن فارقًا بين العملَيْن يَحْسُن بالباحث في الموضوع أن لا يُغفِله؛ مال كتاب سعيد، كثيرًا، إلى أسلوب المساجلة وانتقاء النصوص المنقودة وفق معياريةٍ خاصة، فيما طَبَع عملَ جعيط انهمامٌ بتحليل المعرفة الغربية، موضوعيًا، متحاشيًا مساجلتَها.

في أوروبا والإسـلام حرصٌ مزدوج ـ كما سنحاول أن نبيّن ـ على نقدِ قطاعٍ من الفكر الغربي اعتنى، دراسيًّا، بتراث الإسلام الحضاري والديني والثقافي. لكن النقد هذا لم يتشرنق في المواقع الدفاعية لِـ«الأنا» الإسلامية المعرَّضة للمحاكمة من غربٍ يقابلها دينيًا وثقافيًا؛ إمّا باسم مسيحيةٍ تُقاتل من أجل تكريس مركزيتها الدينية، ضدّ إسلامٍ ينازعها على تمثيل الفكرة التوحيدية والإرث

(١) Hichem Djaït, *L'Europe et l'Islam*, collection esprit (Paris: Seuil, 1978).

(٢) Anouar Abdelmalik, «L'Orientalisme en crise,» *Diogéne*, no. 44 (1963).

(٣) Abdallah Laroui, *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?* (Paris: F. Maspero, 1978).

(٤) Edward W. Saïd, *Orientalism* (London: Penguin Books, 1978).

الإبراهيمي (ولكن تقاتل، أيضًا، من أجل استعادة مجالها الجغرافي ـ السياسي المنتَزع منها في الشرق، منذ القرن السابع للميلاد، أو من أجل الحفاظ عليه في المجال اللاتيني وتعزيزه في وجه الزحف العثماني)، أو باسم عقلانية حديثة تقاتل من أجل تكريس المركزية الأوروبية...، وإنما هو (نقدٌ) التفَتَ ـ التفاقاتٍ نقديةً متعددة ـ إلى ذلك التراثِ الإسلاميِّ عينِه مسائلًا إيّاه، ومناظِرًا مَن دافعوا عنه من دون حسٍّ نقدي وروح في التفكير نسبيّ. لذلك يكتسب عمل جعيط فرادةً علمية مبكّرة، ويقف ـ فكريًا ـ على مفترقِ طرقٍ بين فكرةِ التاريخيةِ؛ حيث على أيّ مغامرةٍ علميةٍ نهضوية ـ من نوع تلك التي ينتمي هشام جعيط إلى مدرستها ـ أن تتجنب النظرة العدمية فلا تتعامل مع التاريخ والتراث تعامُلًا متحفيًا، في أفضل الأحوال، أو إقصائيًا، و(بين) فكرةِ النقديّة؛ حيث الأفكار والمواريث والمشاعر ليست معطيات نهائية، ولا هي موضوعات مُسْتَبْدَهة، وإنما من موادّ التاريخ هي، وبالتالي تخضع للتمحيص والفحص والمساءلة النقدية.

ما الذي كان يبحث عنه هشام جعيط في مطالعته المعرفةَ الغربيةَ عن الإسلام، قديمًا وحديثًا، وفي نقده الصُّورَ النمطية التي كوّنتْها، وتكوَّنت لديها، عنه؛ هل يبحث عمَّا يستدلّ به على أن المعرفةَ إيّاها واحدة، وإنِ اختلفتِ الأعصُر والمواقع والإيديولوجيات، وعلى أن الإسلام ظلّ، بالنسبة إلى أوروبا، «آخرًا» وإنِ اختلفتِ النعوت والتسميات (الدينية والقومية والجغرافية)، أم هو مدفوع ـ في البحث ـ بوازع الفضول العلمي؛ الفضول الذي ليس مفصولًا، دائمًا وبالضرورة، عن الاغتراض الإيديولوجي في المطاف الأخير، وإنما حريصٌ على تأسيس هدفيّتِهِ تأسيسًا علميًّا؟

ذلك ما سنحاول أن نقاربه، ونستنتجه من المقاربة، في الصفحات التالية.

أولًا: إسلامٌ مُتَخَيَّل

ينطبق الوصف على الإسلام الذي تمثَّله الوعي الأوروبي في العصر الوسيط. لم يكن لدى اللاهوتيين الأوروبيين وهم أوّل من انشغل بالإسلام في العالم اللاتيني ـ كبيرَ معرفة بهذا الدين الجديد الذي ظهر على مسرح التاريخ في القرن السابع الميلادي. أصداء متفرقة من معارف المسيحية الشرقية ـ المصطدمة، ابتداءً، بالإسلام والمطّلعة على تعاليمه من طريق الاحتكاك المباشر ـ كانت تتردّد في الوعي المسيحي الأوروبي، وخاصةً في إسبانيا ثم في صقلية؛ إمّا مباشرةً من المصادر الشرقية (السورية ـ الفلسطينية، العراقية، المصرية) أو من طريقٍ غير مباشر عبر القسطنطينية وبيزنطة. حضور كتابات يوحنّا الدمشقي ملحوظة في المسيحيتين البيزنطية واللاتينية، والكثير ممّا ردّدهُ الأوروبيون من أحكام عن الإسلام مستمدّ من كتاباته. لكن أوروبا لم تكن تستعيد مواقف يوحنّا الدمشقي من باب التضامن الديني مع مسيحيي الشرق؛ فهي تعرّضت لمثل ما تعرّضت له بلاد المشرق المسيحية من زحفٍ عربي وإسلامي، حتى وإن كان ذلك في أطرافها: شبه الجزيرة الإيبيرية، جنوب إيطاليا، وبعضٍ من بلاد الغال. لذلك وجدت في كتاباته، وكتابات غيره، ما يعبّر عن حالتها تجاه زحفٍ خارجي من إمبراطورية (= أموية) قويّة كان يختلط (= الزحف) عندها،

كثيرًا، بالغزوات البربرية التي ظلت تتعرض لها، طويلًا، من داخل أوروبا. ولكن، بينما كانت صورةُ الإسلام أكثر وضوحًا عند يوحنّا الدمشقي، وغيره من مسيحيي الشرق، لم يكن الأمر كذلك عند اللاهوتيين اللاتين في أوروبا.

يعزو هشام جعيط أسس الحساسية الغربية تجاه الإسلام، بما يطبعها من عداء، إلى عامل العدوان العربي[٥] على أوروبا (= إسبانيا)؛ وهو ما فسّر عجزها عن تكوين رؤيةٍ متجانسة إلى الإسلام. لكنه يدعو، في الوقت عينِه، إلى وجوب التمييز بين نظرتين إلى الإسلام في أوروبا العصر الوسيط[٦]: بين نظرةٍ صادرة عن العالم الشعبي وأخرى من طبيعة مدرسية Scolastique. نشأت الأولى من التجربة الصليبية، بينما تولّدت الثانية من المواجهة الإسلامية ـ المسيحية في إسبانيا. وهكذا تنتمي الأولى إلى الخيال، فيما تنجم الثانية عن التمثّل العقلاني. ولدواعٍ تتعلق بالاختصاص، لن يهتم جعيط بالنظرة الأولى، الشعبية، ومُتَخَيَّلها، لكنه لن يمنع نفسَه، موضوعيًا، من أن يرى تأثيراتها وامتداداتها حتى داخل النظرة المدرسية «العقلانية» للاهوتيين والمؤلفين الأوروبيين. هذا، مثلًا، ما كان في أساس ذهابه إلى تقرير حقيقتين: أولاهما أن الوعي الأوروبي تأرجح بين الاعتراف بالفتوحات العلمية والفلسفية للإسلام، على النحو الذي نُظِر إليه بوصفه «عاملًا أساسيًا في تاريخ الفكر»، ورَفْضِه بما هو دين وأخلاق[٧]؛ وثانيهما أن النظرة العدائية إلى الإسلام، التي تكوّنت في القرن الثاني عشر، ستتوسّع مع الزمن وتتحدّد في القرنين الثالث عشر والرابع عشر لتمتد إلى حدود القرن الثامن عشر والحقبة الاستعمارية. وهي الرؤية التي منطلقها العداء للنبيّ ولِـ«نبوّته المزيفة» التي «كبحت تطوّر الإنسانية نحو التنصير العام»[٨].

حين يختلط الجهل بالعداء، تتكوّن في الوعي أشدّ الصُّور المُتَخَيَّلَة سوءًا وشططًا. تلك، مثلًا، حال الصّور التي ينتقدها جعيط في المتخيَّل الأوروبي عن النبيّ «المستغِل لسذاجة أتباعه»، والمثال ـ في سلوكه ـ للنزعة الحسّية (Sensualisme)، وللعنف... إلخ[٩]. وهي الصّور التي يزيد من وطأتها أنّ رسالة نبيّ الإسلام تقف على نفس أرضية المسيحية، وبالتالي يفرض فكّ الارتباط بين الدينين شيطنة الإسلام لتجنيب المسيحيين الوقوع تحت تأثيره. ليس التشديد[١٠] على حسّية الإسلام وشهوانيته، عند المؤلفين الأوربيين في العصور الوسطى، وعلى نظرته إلى الجنّة، التي اعتبروها مادية وخالية من أيّ بعدٍ روحي، وعلى اقتران معناها عند المسلمين بالملذات، إلّا من أجل القول إن الإسلام «تفوح منه، بقوة، رائحة الوثنية»[١١]، وإنّه ـ بالتالي ـ بعيد من معنى الدين

(٥) Digaït, *L'Europe et l'Islam*, p. 17.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨.
(٧) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٩) المصدر نفسه، ص ١٩.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.
(١١) المصدر نفسه، ص ٢٠.

كما تقرّرهُ تجربة المسيحية. وإذْ ينسُب مؤلفو القرون الوسطى جذور تلك النزعة الحسيّة إلى نبيّ الإسلام نفسه، وتجربته الشخصية؛ حيث الإباحية الجنسية عند المسلمين مستلهَمة من تلك التجربة - حسب زعمهم - ، يفسّرون - بتلك النسبة - تشريعات ومؤسسات في الإسلام مثل ظاهرة تعدّد الزوجات (La Polygamie): التي يُنْظَر إليها - مسيحيًا - بوصفها مدعاة إلى الإدانة، مثلها مثل المثلية الجنسية (L'homosexualité) «الموصوفة في القرآن بما هي فعلٌ مباح في الجنّة»[١٢]، والتي لم يستطع تشريع تعدّد الزوجات[١٣]، في نظر (Guillaume d'Auvergne) أي أن يَحُدّ منها كما هو متوقع[١٤].

نظرةُ الإدانة عينُها تنصرف إلى ما عَدَّهُ الأوروبيون لازمةً أخرى من لوازم الإسلام هي: العدوان والقوّة والعنف. يُفرِط كُتّابُ القرون الوسطى الأوروبية في الكلام على عنف الإسلام، وتأصُّلِهِ فيه كدين. وإذا كان ما كتبوه عن الجهاد من أكثر ما استدلّوا به على ذلك العنف، فإن جعيط لم يمنع نفسه من تفسير موقفهم بأنه إسقاطي؛ حيث إنّ العنف الإسلامي «هو في الوقتِ عينِه إسقاطٌ على الإسلام للعنف الغربي الخاص، العائد إلى أهوال القتل القديمة المخزونة في اللاشعور الجمْعي»[١٥]. القرائن على عنفِ الإسلام كثيرة، في الوعي الأوروبي الوسيط؛ من النظرة الحربية للإسلام إلى العالم - حيث قِسْمَتُه إلى دار إسلامٍ ودار حرب - إلى اضطهاد الكنيسة؛ إلى «تدنيس كنائس الله المتحوّلة إلى جوامع» أو إلى «معابدَ للشيطان»؛ إلى إلحاق الخسارة بالعالم المسيحي من جراء الغزو العربي؛ إلى توسُّل نبيّ الإسلام القوةَ لفرض نفسه... إلخ. وهذه جميعُها أفعال وممارسات يضعها الوعي الأوروبي في مقابل مسلكيةٍ مسيحيةٍ مختلفة قوامُها الانتشار من طريق إقناع الأتباع وتضحيات الرُّسُل. وإذا كان الإسلام يحقق، بذلك العنف، نجاحات على المسيحية، فما ذلك، عندهم، سوى اختبار من الله للمسيحيين!

يتساءل هشام جعيط عمّا إذا كان ثمة من فائدة لهذه النظرة إلى الإسلام، فيجيب أنها غير ذات فائدة «من وجهة نظر المعرفة عن الإسلام»؛ ببساطة لأنها نظرة زاخرة بعناصر التخييل. لكنها مفيدة، في ما يرى، لإطلاعنا على نوع الذهنية السائدة في البيئات الفكرية الأوروبية في العهود الوسطى؛ الذهنية التي كوَّنها شعورٌ بالدونية، فعبّرت عن ذلك من طريق السجال. والأهمّ من ذلك أنّ تلك التجربة من النظرة التخييلية العدائية، ومن التواصل السجالي، ستدخل في اللاوعي الجمْعي للغرب

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١٣) يبدو أن أكثر هؤلاء المؤلفين لا يدرك أن تعدّد الزوجات لم يبدأ مع التشريع الإسلامي، وإنما هو من الظواهر التي كانت سائدة في المجتمع العربي قبل الإسلام.

(١٤) يعتمد هشام جعيط، في هذه الفقرات عن النظرة الأوروبية الوسطى إلى الإسلام، أهمّ مصدر تناول الموضوع هو كتاب نورمان دانييل عن الإسلام والغرب. انظر في هذا: Norman Daniel, *Islam and the West: The Marking of an Image* (Oxford: Oneworld, 2009) (1st Published, 1960).

(١٥) Digaït, *L'Europe et l'Islam*, pp. 20-21.

على مستوىً من الانعماق يجوز معه التساؤل، في نظر جعيط، عمّا إذا كان يَسَع الغرب أن ينجح في الخروج منه.

إسلامُ أوروبا العصر الوسيط إسلامٌ متخيَّل؛ يفتقر إلى مادّته الواقعية، ويجنح للتهويل والشيطنة، لأن ذلك من عُدَّةِ اشتغال الوعي الأوروبي أوّلًا؛ ولأنَ ذلك من مستلزمات النزعة السجالية التي حكمت ذلك الوعي ثانيًا. يشبه هذا الاستنتاج ما ذهب إليه ريتشارد سوذرن[١٦]، في دراسته لصورة الإسلام في أوروبا العهد الوسيط، من أن تلك الصورة «ليست جزءًا من تاريخ الفكر الأوروبي بقدر ما هي جزء من تاريخ المخيّلة الأوروبية»؛ فهي، بلغة هشام جعيط، تنتمي إلى الوعي الشعبي لا إلى الوعي المدرسي (العالِم)، على الرغم من أن آثارها أوغلَتْ فعلًا في هذا الأخير. لكن هذا الإسلام المتخيَّل سيشهد تراجعًا في وعي أوروبا النهضة والحداثة من دون أن يشهد زوالًا كاملًا. سيحصل ذلك، بالتدريج، تلازمًا مع اتّساع نطاق المعرفة الغربية، وتطوُّر أدواتها، ومع تراجع الأسباب الموضوعية ـ التاريخية والسياسية ـ التي أسّست لرؤية القرون الوسطى وسجاليتها.

ثانيًا: تمثُّلات أوروبا الحديثة للإسلام

الحديث عن رؤية أوروبا ما بعد العصور الوسطى إلى الإسلام هو، حكمًا، حديث عن أوروبات لا عن واحدة: أوروبا النهضة والإصلاح، أوروبا الأنوار، وأوروبا الإمبريالية[١٧]. وداخل كلّ أوروبا تتشكّل دوائرُ وزوايا للنظر؛ زاوية السياسي، والديني، والتاجر، والمثقف الحرّ والمستوطن المقيم. لم تعد هذه الأوروبات الحديثة تتمثّل الإسلام كعدوّ، منذ فقدت المسيحية، بالتدريج، الاحتكار الإيديولوجي. غير أن الصورة القروسطية عن الإسلام تستطيع ـ رغم خروجها من المشهد ـ أن تتلبّس أوروبا الحديثة من جديد كلّما جَدَّ صراع بين العالمين. ولهذه الملاحظة، التي يسجّلها جعيط، ما يشهد لها من وقائع التاريخ. وتكفي السابقة الاستعمارية للبلاد العربية والإسلامية دليلًا؛ فقد استندت اليعقوبية الراديكالية الفرنسية، مثلًا، على الكنيسة في الخارج في الوقتِ عينِه الذي كانت تحاربُها فيه في الداخل[١٨]، مستفيدةً من عداء الكنيسة الدائم للإسلام[١٩]. هذا، بالذات، هو سبب إلحاح جعيط على فكرة الاستمرارية، في الوعي الأوروبي، للصور النمطية القروسطية عن الإسلام، حتى في اللحظات التي تضاءل فيها نفوذُ الكنيسة، بل الفكرةُ المسيحية نفسها، في أوروبا. وليس معنى التشديد على ذلك التواصل في النظرة إلى الإسلام أننا نملك أن نفهم تلك النظرة بمعزل عن التاريخ، أو أن لها تاريخًا ذاتيًا خاصًا مستقلًا عن التاريخ العام، وإنما القصد التنبيه

(١٦) ريتشارد سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة رضوان السيد (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٦)، ص ٦٧.

(١٧) Digaït, Ibid., p. 22.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٩) «طوال الحقبة الحديثة، ستجسّد المسيحية، بقوة شديدة في الغرب، نزعة العداء للإسلام». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣.

لفاعلية تاريخ الفكر الخاص واستقلاليته النسبية عن التاريخ الوقائعي. وسنرى، في مكان آخر من هذا الفصل، ومصداقًا لهذه الفرضية، وجوهًا من الاستدلال على صحّتها من قرائن عدّة تقوم من المسألة مقام الدليل. ولكن، لِنُطِلّ مع جعيط، سريعًا، على صُوَرٍ من القطيعة والتغيّر في نظرة هذه الأوروبات الحديثة.

سيقع الاعتراف التدريجي بالإسلام بما هو جزء هام لا يتجزأ من الحياة الإنسانية ما إنْ تتحرر النظرة العلمانية، في أوروبا، من الضغط المسيحي. أكثر من ذلك، وفي امتداد اغتناء النظرة الثقافية إلى الإسلام والشرق والروح الإسلامية، سَيُصار إلى الربط بين مفهوم الشرق، التركي[20] ـ الفارسي، ومفهوم الحضارة[21]، على نحوٍ يبدّد الرؤية الشعبية للشرق البربري. يتوّج القرن الثامن عشر هذا المسار؛ هنا، حيث هاجس المعرفة عن الإسلام يُزْهر ويُونِع، من دون مسبّقات أو نظرة احتقارية أو حتى مشاعر عداء، ستكون المعرفة الإنسانية على موعدٍ مع الفضول العلمي وإرادة المعرفة، وأحيانًا ـ كما مع الرومانسية مثلًا ـ مع شعور عالٍ من الاحترام لثقافة الشرق وحضارته، واستلهام لها. غير أنّ ما قدّمه القرن الثامن عشر باليمنى أخذه القرن التاسع عشر الإمبريالي باليسرى؛ حيثَ تدهورت علاقة أوروبا لا بعالم الإسلام فحسب، بل بكل العالم غير الأوروبي الذي صار موضوعًا للسيطرة ولنظرة احتقارية وعنصرية، انْقضّت على تراث القرن الثامن عشر الإنسانوي، وأصبحت ـ هي عينُها ـ موضوعَ نقدٍ من داخل أوروبا، ومن المنطلقات الفكرية عينِها التي رسّخها الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر.

ينتخب هشام جعيط حالتين ثقافيتين أوروبيتين حديثتين: فرنسا وألمانيا، ليقرأ ـ ويتقرّى ـ فيهما صورة الإسلام في وعي أوروبا الحديثة. ليس من حاجةٍ إلى تفسير دوافع اختيار الحالتين هاتين بالذات؛ ويكفي القول إنهما الحالتان الأكثر تقدُّمًا، ثقافيًا وفكريًا، في أوروبا عصر الأنوار والنصف الأول من القرن التاسع عشر. أما النمذجة المعتَمدة فموفّقة للغاية؛ إذ ليس أفضل من نموذج الفيلسوف (فولتير، ڤولني، هيغل، شبنغلر)، والكاتب ـ الرحالة الرومانسي (لامارتين، جيرار دونرڤال) للتمثيل لأنواع فئات الكُتّاب والمؤلفين الذين جسّدت كتاباتُهم[22] هاجس معرفة الإسلام في ذلك العهد من التطور الفكري الأوروبي.

---

(٢٠) مثلما يذهب جعيط إلى القول «إنّ مماهاةً بين الإسلام والامبراطورية العثمانية» حصلت في الوعي الأوروبي «وجرى مَحْو العربي من الأفق الأوروبي». انظر: Digaït, Ibid., p. 23.

يذهب برنارد لويس إلى ملاحظة المرادَفة، التي أصبحت دارجة في أوروبا، بين عبارة مسلِم وعبارة تركي. انظر: Bernard Lewis, *Europe-Islam: Actions et Réactions*, traduit de l'Anglais par André Charpentier (Paris: Gallimard, 1992), p. 109.

(٢١) Djaït, Ibid., pp. 23-24.

(٢٢) نستثني من نمذجته صورة «المثقف الملتزم» (= جان بول سارتر) لأنه ينتمي إلى النصف الثاني من القرن العشرين ولا يدخل، بالتالي، في نطاق المعرفة الأوروبية ما قبل الاستشراقية حسب تصنيفنا للمعرفة المندرجة تحت ثقافة عصر الأنوار.

بين فولتير محمّد والتعصّب (*Mahomet et le Fanatisme*) وفولتير بحث في العادات (*Essai sur les Mœurs*)، فارقٌ في النظرةِ والنبرة؛ في الكتاب الأوّل بَدَا حكمةُ عدائيًا، أما في الثاني فتغيّرت اللهجة من دون أن يتغيّر الحكم القاسي[٢٣]. في الكتاب الثاني، يخطو فولتير نحو تاريخ الأديان، وتبدأ المقارنات بين الإسلام والمسيحية، بعد أن كان نقد الإسلام - في الكتاب الأوّل - نقدًا للدين بالإجمال؛ تَطَوَّر الإسلام بمعنى التسامح، وقارب في إباحته الجنسية ما يمكن أن يُشْبه نظامًا للدين طبيعيًا. وفي ميزان المقارنة يبدو أن «يسوع طيّب ولكن المسيحيين باتوا غير متسامحين، فيما المسلمون متسامحون على الرغم من أنّ النبيّ سيئ»[٢٤]. وبهذه الطريقة، يوفّق فولتير - مثلما يرى جعيط - بين متناقضات عدّة. غير أنه يلْحظ - بحق - أن مقارنات فولتير تهتدي إلى أوّلِ تمييزٍ من نوعه، في الفكر الأوروبي، بين النبيّ والإسلام التاريخي. لكن الملاحظة الأهمّ أنّ عداء فولتير للإسلام ونبيّه، وللدين عمومًا، ما مَنَعَهُ من أن يرى إمكانًا لتقدُّم عالَم الإسلام إنْ نجح في توليد حكومات أفضل وقوانين أكثر عقلانية وتوازنًا[٢٥]. لقد كان، بعد مونتسكيو، من أوائل مَن عزوا تأخُّر المجتمعات الإسلامية إلى أسبابٍ سياسية، لا ثقافية؛ استبداد الدولة العثمانية.

الازدواجية عند فولتير، في النظر إلى الإسلام، هي عينُها الازدواجية عند ڤولني (Volney) كما يرى جعيط. إن هذا المؤلف، الذي يصفه جعيط بأنه «إيديولوجي من الدرجة الأولى»[٢٦]، يتأرجح بين كيل الاتهامات والأحكام القاسية للإسلام، ونبيّه، وتقديم وصفٍ موضوعي للمجتمع وعاداته وثقافته في مصر وسورية. في كتابه الآثار (أو الأطلال) (*Les Ruines*)، يرتجل أحكامًا في الإسلام والنبيّ في غاية القسوة: يستنكر عنفًا يعتبره متأصّلًا في تعاليم الإسلام[٢٧]، ونبيًا «لا يَعِظ إلّا بالقتل والذبح»، ودينًا يخلو من التسامح ويُدْخِل البربرية في نظام الأوامر الإلهية... إلخ. لا يجادل ڤولني - الذي لا يؤمن بالمسيحية نفسها ويعادي الكاثوليكية - في أنّ في المسيحية جانبًا لا عقلانيًا، لكنه يغطيه بما يعتبره أخلاقًا ناعمة فيها وانفعالات روحانية. أما القرآن فتتعرض تعاليمه لأشنع الأوصاف[٢٨] من ڤولني؛ وإليها يعزو جرائيم الاستبداد الذي مَيَّز النظام السياسي والمؤسسات في الإسلام؛ كما يرى مجاريًا مونتسكيو وفولتير. ويعتقد جعيط، مُحِقًّا، أنّ قلة معرفة ڤولني بالإسلام هي ما يدفعه إلى أن «يستعيد موضوعات (Thèmes) وسطوية غدت تقليدًا حيًا وإرثًا ضاغطًا في الآفاق الثقافية جميعها». الإفصاح عن مشاعر العداء من علامات استعارته ذلك الإرث القروسطي الرثّ والمبتذل؛ من طريق نقده الدولة، الذي - بدوره - يرتدّ إلى نقد الدين.

---

(٢٣) Djaït, Ibid., p. 27.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢٧) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ٣٠ - ٣٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣١ - ٣٢.

يختلف ڤولني في كتابه **وصف مصر وسورية** (*Description de l'Ègypte et de la syrie*)، كما يعتقد هشام جعيط: هنا تخفت حدّة الأحكام لتنصرف الملاحظة إلى الظواهر والعادات ونظام القيم، وأحيانًا إلى حيث تُرتّب الملاحظة النقدية والملموسة شيئًا ما من التعاطف؛ نظير ما وجده جعيط[٢٩] في مقطع من الرحلة إلى سورية. مع ذلك، يظل شعورٌ ينتاب هشام جعيط بأنه لا وجود عند فولتير ومونتسكيو وڤولني لتعاطُفِ بولانڤيلييه (Boulainvilliers)، وإنما انشغال بالسياسة، والطبائع، وتاريخ الأديان والمؤسسات[٣٠]...

*

لم يهتم هشام جعيط بنظرة الرومانسية الأوروبية، إجمالًا، إلى الإسلام ومجتمعاته، وخاصةً الرومانسية الألمانية (= أهمّها جميعًا)، وإنما عنِيَ بتحليل عيِّنات من نصوص الرحالة الرومانسيين الفرنسيين (شاتوبريان، لامارتين، جيرار دونرڤال)، على ما بينهم من تفاوتٍ في الصّلة بعالم الإسلام. وهو لم يطلب من تحليلها العثور على معرفةٍ عالِمة عن الإسلام، ولا على نوع المناهج المستخدمة؛ فهؤلاء «لم يزعُموا - يقول جعيط[٣١] - أنهم يقومون بعمل مؤرخي الأفكار ولا بعمل علماء النفس الاجتماعي، وإنما بعمل كُتّاب وفنانين».

بين شاتوبريان ولامارتين فروق يرصدها جعيط، في مقارنةٍ[٣٢] منه سريعة؛ الأول مشدود إلى وسواس الماضي المسيحي الوسطوي، بعظمته ومحنه واستيهاماته، بينما الثاني ينفتح على مستقبل كوني يطبعه السؤال عن الإنسان والله. عند شاتوبريان يقترن الإسلام بالبربرية؛ حيث الاستبداد والتعصب من سمات شعوب الإسلام «التي تنتمي، أساسًا، إلى السيف»، إن تاريخها البربري - يقول شاتوبريان - معادٍ للحضارة، ويبرّر تلك الحركة الصليبية الضخمة التي حصلت في العصور الوسطى. ويمثل كتابه **الطريق من باريس إلى القدس** (*L'Itinéraire de Paris à Jérusalem*) نموذجًا للكتابات العدائية المبتذلة التي تنتمي إلى خطابات القرون الوسطى حول الإسلام[٣٣]. في هذا يختلف لامارتين؛ طَرَحَ المشكلات من زاوية رؤية مختلفة لأنه «كان في بحثٍ عن نفسه»، ولأنّ «التقليد الغربي والمسيحي الممعِن في النزعة العرقية كان غريبًا عنه»، وما كان - لذلك السبب - مستعدًّا لأن يعيد ترتيله مثلما فعل شاتوبريان وآخرون قبله.

بقدر من التعاطف ينظر لامارتين[٣٤] إلى الطبع الإسلامي: العطف، الشفقة، الإدراك القَدري، التسامح وأحيانًا التعصب، مع ملاحظة ما يكتنفه من حسٍّ بالشرف وحساسية شعرية. غير أن

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٤١.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٣٣) «ما من موقفٍ أشدّ عدوانية من موقف مؤلّف الطريق من باريس إلى القدس، وما من أحدٍ أعاد إنتاج كل محن القرون الوسطى بتلك الحدة في الأسلوب» كما فعل شاتوبريان. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٦.

لامارتين، شأن كثيرين غيره «لن يرى في الشرق إلّا ما سيريد الشرق نفسه أن يبيِّنَهُ له[٣٥]» أي «عناصر مبعثرة ومنمَّطة»؛ كما أنه لن يرى فيه إلّا ما يُسقطه لاشعورُهُ وما أتى للبحث عنه تحديدًا: «شعب من الفلاسفة»، «الحكمة»، «الصمت والعطالة»، التقوى الحاضرة باستمرار... إلخ. أدرك لامارتين بعض سمات الروح الإسلامية؛ في الإدراك الإسلامي بعضٌ من «التسامي» والتراجيدية، والإسلام في دوافعه الأولى دين بطل، وهو إلى ذلك «فَهِم، جيدًا، البعد المزدوج للقرآن، الكونيّ والخاصّ، وقَبِل بأصالة الرسالة النبوية»[٣٦]. لم يكن لامارتين، كما يلاحظ جعيط، مسيحيًا ملتزمًا؛ كان صاحب فكرٍ حرّ، مُحِبّ للإسلام (Islamophile) وإن كان غير مستعدّ لاعتناقه. إنه «رجل واعٍ النسبيةَ التاريخية للأديان، بما هي أشكال، لكنه يعترف بالبنية الدينية المطلقة للروح الإنسانية، وبديمومة مشكلة المطلق»[٣٧]. يسلّم بتفوّق التديُّن المسيحي، ومع ذلك لا ينفي أن الإسلام أكثر تطوّرًا من وجهة نظر الأديان، بما هو الدين الذي ينتمي إلى الطور اللاحق لتطوُّر الفكرة التوحيدية. وحين يحدّد ڤيني (Vigny) الإسلام بكونه «مسيحية فاسدة»، يجيبه لامارتين بأنه «مسيحية مطهَّرة»[٣٨].

ربما كانت سَقْطَة لامارتين (هي) في أنه دعا إلى استعمار الشرق، متصورًا أن ذلك سيكون خصبًا. ومع أنه افترض أن الاستعمار المباشر لن يمسّ، في شيء، الإسلام كدين، بل سيكون في شكل سيطرة سياسية[٣٩]؛ ومع أنه نظر إلى ذلك من زاوية التفاعل الحضاري، إلّا أن الدعوة تلك تنطوي على شعورٍ بالتفوق الحضاري، وبرسالة أوروبا في تمدين الشعوب والأمم التي تقع تحت سيطرتها؛ وهو شعور بدأ في القارة مبكّرًا، وحتى قبل الحقبة الكولونيالية[٤٠]، و - بالتالي - فإن الدعوة تلك أخذت باليسرى ما قدّمته رؤية لامارتين إلى الإسلام باليمنى!

ينتمي جيرار دونيرڤال إلى السلالة الفكرية عينها مع تفهُّميةٍ ودقّة أعلى في نظر جعيط. يقسّم الأخير[٤١] كتابه رحلة إلى الشرق (*Voyage en Orient*) (١٨٥١) إلى ثلاث سلاسل من الموضوعات: الموضوعات (Thèmes) ذات العلاقة بالطبع الإسلامي؛ وتلك التي ترتبط بالعادات والتقاليد والفعاليات الاجتماعية؛ وأخيرًا النظرات الفلسفية في جوهر الدين، والعلاقات بين المسيحية والإسلام، ومستقبل الإسلام. ويذهب جعيط إلى أن سلسلة الموضوعات الثانية تحتل المكانة الرئيس في الكتاب. ومثلما انصرف إلى رؤية ما هو إيجابي في نظرة لامارتين إلى الإسلام، فعل الشيء عينَه مع دونرڤال؛ فالأخير ذو رؤيةٍ يطبعها التعاطف، والانغمار في الجوّ الإنساني... إلخ؛

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٤٠) كان البابا ليون الثامن قد هنّأ أوروبا على تمدينها «الأمم البربرية»، وهدايتها «من التوحّش إلى التحضّر». والنجاح هذا، دليل عنده، على أن أوروبا «اتَّبعت الإيمان الصحيح». انظر: Lewis, *Europe-Islam: Actions et Réactions*, p. 149.
(٤١) [39] Digaït, *L'Europe et l'Islam*, p. 38.

وهي مشاعر لم يغيّر منها صدمته بما رأى من ظواهر وخزت مشاعره، من قبيل[٤٢] جشع الموظفين الأتراك، والنزعة الاجتماعية المحافظة، والتعصّب ضدّ زيارة المسيحيين للجوامع... إلخ. ما دون ذلك، يتكرر حديثه عن سمات مميِّزة لعالم المسلمين: حُسن الضيافة، والنُّبل، والفخر، والمساواة، والتواضع، والإنسانية... إلخ.

عَمَّ كان دونرڤال يبحث في الإسلام؟

يصفه ماسينيون بالقول إنه «أراد أسْلمةَ هرطقته المسيحية بذهابه للعيش في المشرق العربي»، مضيفًا أنّ «جنوح خيال دونرڤال للإسلام حصل من طريق الجذب المغناطيسي أكثر من الجذب السحري»[٤٣]. لا يختلف هشام جعيط، كثيرًا، عمّا ذهب إليه لوي ماسينيون؛ هو، أيضًا، يرى في شغف دونرڤال بالإسلام محاولة منه «لبلوغ ضفافٍ روحية وإنسانية غير تلك التي في مجتمعه الخاص»؛ لذلك «اتجه وجوديًا صوب الإسلام»، ولكن صوب إسلام «لم يكن يستطيع، في تلك اللحظة، أن يقدّم له شيئًا»[٤٤]. لكن نقطة ضَعفه، وضَعف سائر الرومانسيين، أنّه (أنهم) لم يبحث في القوى الحقيقية للتجديد العاملة، بسرّية، في العالم العربي، آنئذ؛ وآيُ ذلك أنّ دونرڤال اكتفى بمخالطة العالَم الشعبي «ولم يقدّم ولا كلمة واحدة عن جهود محمد علي وإبراهيم باشا في بناء مصر والوحدة العربية، كما ولا كلمة عن التحوّل الثقافي والانفتاح على الحداثة التي مثّلتها النهضة...»[٤٥]! إنّ سحْر الشرق والإسلام في وعيه ـ ووعي الرومانسيين ـ لم يَبْرح نطاق المعايَنة المباشرة لبيئات اجتماعية محدودة، ولم يُطِلّ لا على الإسلام التاريخي ولا على محاولات إحداث التحوُّل الحيويّ فيه، وفي مجتمعاته، فكريًا وسياسيًا في القرن التاسع عشر.

*

لم يكن صدفةً أن يُفْرِد هشام جعيط حيِّزًا من الكتاب (٢٣ صفحة) لمطالعة صورة الإسلام في الفكر الألماني الحديث، فلألمانيا بالإسلام علاقة خاصة؛ لم تناصبه العداء في العصر الوسيط، وإنْ كان خوفُها من الزحف العثماني كبيرًا، ومقاومتُها له شديدة (حصار النمسا مثالًا)؛ وهي تشرّبت، منذ فريدريك هونستاوفن (Fréderic Hohenstaufen)[٤٦]، مبادئ الإعجاب بحضارة الإسلام وثقافته؛ ثم إنها لم تصطدم بعالم الإسلام، في الحقبة الكولونيالية الأوروبية، لأنها لم تحمل مشروعًا استعماريًا تجاه الشرق، مثل فرنسا وبريطانيا وهولندا وإسبانيا وإيطاليا...، بل حالفتِ الدولة العثمانية ووطّدت بها الصلات؛ ولأن الفكر الألماني تنبّه للإسلام مبكّرًا وأبدى استعدادًا ملحوظًا لفهمه والتعرّف على تراثه؛ وإلى ذلك فإن ألمانيا حظيت بتعاطف قطاعات عريضة من الرأي العام

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٨١.

العربي: المصْطدم بالاحتلالين البريطاني والفرنسي؛ ناهيك بأنّ التشابهات لا تحصى بين حالتيْ ألمانيا والعالم العربي(٤٧)، وما كان للتأخّر التاريخي فيهما - كما في روسيا - من تأثير في نظرة كلّ منهما إلى العالم والذات(٤٨)؛ ولا يمكننا أن ننسى، أخيرًا، «مساهمة الاستشراق الألماني في فهم الدين والثقافة الإسلاميين(٤٩)» وتقديرهما.

ليس هناك أفضل من هيغل وشبنغلر للتمثيل بهما على نوع المعرفة التي كوّنها الفكر الألماني الحديث عن الإسلام. أولهما فيلسوف موسوعي طبعتْ فلسفتُه الفكر الإنساني الحديث والمعاصر، خلال المائتيْ عام الأخيرة؛ أطلّ على تاريخ الإسلام من طريقين: فلسفة الدين وتاريخ الفكر، ومهّدت رؤيتُه إلى الإسلام للاستشراق في مطالع القرن التاسع عشر. وثانيهما فيلسوف للتاريخ وباحث في تاريخ الحضارة، وناقدٌ كبير للمركزية الأوروبية و، بالتالي، صوتٌ حريص على التكلم باسم ثقافات وحضارات أخرى يُلغيها الاختزال الغربي باسم الكونية؛ ومنها ثقافة الإسلام وحضارته. لا ينتمي الإثنان إلى الاستشراق، بالمعنى المدرسيّ والإشكالي، غير أنّ صلتهما بالإسلام، ومستوى معرفتهما عنه، لا تَقِلّ عمّا لدى المستشرقين، أي المختصّين بالدراسات الشرقية؛ والإسلامية منها بخاصّة.

لم يكن لهيغل الشاب (هيغل، فينومينولوجيا الفكر) علاقة بالإسلام، كما يسجّل جعيط(٥٠) بحقّ؛ كان ينبغي انتظار دروس في فلسفة التاريخ حتى نقف على وجْهٍ مميَّزٍ من تلك العلاقة. الإسلام، في تعريف هيغل، «ثورةُ الشرق»(٥١). ومَكْمَن الثورة هذه في «تحطيمها كلّ خصوصيةٍ وتبعية» وإضاءتِها وتطهيرها التام للروح «جاعلة من الواحد المطلق أحدًا» كما يقول هيغل. إنّ الإسلام - يقول جعيط قارنًا هيغل - قد «تحقَّق في التاريخ مباشرةً وكقوَّةٍ مضيئة. لقد تخطى سلبية الفكر الشرقي، التي عبَّرت عن نفسها في عبودية الفكر، وتَخَطّى أيضًا خصوصية الإله اليهودي»، ذاهبًا نحو مفهوم للإله المطلق جديدٍ؛ حيث «تبجيل الواحد هو الغاية الوحيدة للمحمّدية» كما يقول هيغل، أيٍ حيث تجريدُ المطلق سمةٌ خاصة بالإسلام، ومَيِّزَةٌ يتفرَّد بها. لذلك ما اهتمَ الإسلام الثقافي، في رأيه، بالعالم التاريخي والطبيعي، وإنّما بالله والمفارِق؛ حيث «شرف العلم - يقول جعيط متأوِّلًا - هو الارتباط بالمقدّس»، فيما تنصرف الطاقة في أوروبا إلى معرفة العالم.

في مجال السياسة تستوقف هيغل مفارقات عدّة: فقدان الإسلام قاعدة ثابتة للاستمرار ونجاح أوروبا في ذلك من طريق «تقديس مبدإٍ بدائي، هو مبدإ الدّم»؛ صعود أوروبا يرتدّ إلى مبدإ داخلي،

---

(٤٧) من أكثر من تنبَّه، مبكّرًا، لهذه الحقيقة عبد الله العروي. انظر: Laroui, *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?*.

(٤٨) «مثل العالم العربي، عانى العالم الجرماني طلاقًا عميقًا بين الواقع الخارجي والشعور الداخلي بقيمته وعظمته...». انظر: Digaït, Ibid., pp. 86-87.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٥١) انظر المعطيات في: المصدر نفسه، ص ٨٨ - ٩٢.

في الوقت الذي لم يُشعف مثلُ هذا المبدإ تجربةَ الإسلام التاريخية. يجادل هشام جعيط أطروحة هيغل هذه بالذات؛ حضارة أوروبا الغربية، التي هي عند هيغل «ذروة التاريخ الكوني»، تولّدت في بربرية متدفقة، وفي فراغ إنساني وثقافي. هكذا خرجت أوروبا من «ديالكتيك مدفوع إلى الحدّ الأقصى»؛ انبثقت العقلانية من انهيار دولة القرون الوسطى؛ وخرجت الديمقراطية من أحشاء حكم الإقطاعية، وحرية الرأي من اضطهاد الكنيسة، ومن المواجهات القومية القاتلة تولّدتِ الأمّة بما هي إطار تفتُّح الإنسان والثقافة[٥٢]... إلخ. ولكن خلافًا لما ذهب إليه هيغل، ينفي هشام جعيط أن تكون أوروبا قد وُلدت من تطورها الداخلي الخاص؛ ذلك أن الخارج «لعب دورَهُ، وهو دورٌ لا يَقْبل التجاهل»[٥٣]، وفي جملته دور العصر اليوناني ـ الروماني والإسلامي، الذي لم يفقد أهميته إلّا مع الثورة الفرنسية. أما في تجربة الإسلام ـ يرى هشام جعيط ـ فكان لعوامل الداخل، لا الخارج، الدّور الحاسم[٥٤]. لم يكن في حوزة الإسلام من التطور الديالكتيكي، إذن، ما كان في حوزة أوروبا، ولذلك كان عليه أن يعيش في ما يشبه العزلة: لا عصور قديمة لديه، كما كان لأوروبا، ولا الهِلّينية اخترقت نسيجه، وما قدّمه الشرق القديم له (الساساني وحضارة ما بين النهرين) لا يعدو أن يكون أثرًا متواضعًا في مجال التنظيم الدولتي والمادي[٥٥].

إذا كان هيغل قد اكتفى من حديثه عن الشرق ببضع صَفحات عن الإسلام، فإن أوسوولد شبنغلر (Oswald Spengler) يذهب إلى غير ذلك تمامًا؛ ليس الإسلام هامشيًا في تاريخ الشرق والتاريخ العالمي، كما تصوَّر هيغل، إنه ـ عند شبنغلر ـ «الظاهرة المركزية لتاريخ الشرق»[٥٦]. وبخلاف هيغل، الذي يختصر الحضارة في الحضارة الأوروبية، يوسّع شبنغلر دائرة الاعتراف بحضارات أخرى؛ فمن أصل ثقافات ثمانٍ أحصاها، يُدرج ثلاثًا منها في عداد ما يشكّل «نواة التاريخ الكوني»[٥٧]، هي: الحضارة القديمة، والعربية، والغربية. يكتب جعيط[٥٨] بتعاطفٍ شديد مع أطروحات شبنغلر؛ سواء ما تعلّق منها بفهمه الإسلامَ في سياق التطور العربي، وتطوّر الأديان والثقافات، وتنبُّهه لِما لم يتنبّهَ له الباحثون الأوروبيون قبله؛ أو ما تعلّق منها بنقد النظرة المركزية إلى الحضارة الغربية.

*

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٨٩.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٩٠.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٩١.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٩١.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٩٢. انظر أيضًا: Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident: Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle* (Tome I: *Forme et réalité*), et Tome II: *Perpectives de l'histoire universelle*), traduit de l'allemand par M. Tazerout (Paris: Gallimard, 2012) (Première publication de la traduction française: Gallimard, 1948).
(٥٧) Digaït, *L'Europe et l'Islam*, p. 93.
(٥٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٢ ـ ١٠٣.

في النظرة الأوروبية الحديثة إلى الإسلام ـ على نحو ما أطلَّ هشام جعيط على لحظات منها في القرن الثامن عشر والنصف الأوّل من القرن التاسع عشر ـ مزيج من الإيجاب والسلب. بين الفضول العلمي وإرادة المعرفة، وما يستندان إليه من قيم الموضوعية والتاريخية، و(بين) التمادي في إعادة إنتاج رؤى منمَّطَة سابقة، وارتجال أحكام عدائية حتى حينما تُبدِّدها الوقائع (كما في حالة فولتير أو فولني أو شاتوبريان)، مسافة لم يكن الفكر الأوروبي يملك أن يقطعها من الجهتين؛ فبقدر ما كانت الأسباب ترتفع لتَحرُّر النظرة الغربية من تقاليدها السجالية القديمة، بقدر ما كانت النظرة الموضوعية تصطدم بموانع عدّة ليس أقلها أن كثيرًا من مفكري أوروبا المحدثين ما عادوا يستطيعون تفهُّم الأديان، أو النظر إليها بإيجابية. لذلك استمرّ، وسيستمر، التياران معًا (الإيديولوجي والموضوعي) يتنازعان النظر إلى الإسلام. ولكن الجديد في المسألة أن حقبةً من المعرفة عن الإسلام دشنتْها أوروبا، منذ مطلع القرن التاسع عشر، بميلاد الاستشراق، ستفتح أمام نظرتها إليه مَدَيَات وآفاق أوسع من ذي قبل. لن ينسحب اللاهوتي من الصورة قطعًا؛ سيظل يساجل ويناكف ويستثير نقيضه (رجل الدين) من الضفة الإسلامية، لكنه لن يحتكر القول في الموضوع، لأن المؤرّخ، والفيلسوف، ومؤرّخ الفكر، وعالِم اللغة واللسانيات، وعالم الاجتماع، والأنثروبولوجي...، سيدخلون معه الحلبة، وسيتفوّقون عليه برأسمالين معرفيَّين ليس لِلّاهوتي كبيرَ نصيبٍ منهما: **التفوّق المنهجي، والتخصُّص في دراسات الإسلام.**

ثالثًا: رؤية نقدية إلى المستشرقين

لأن ذروة المعرفة الأوروبية عن الإسلام تجسدت في الاستشراق، كان لا بدّ لدراسةٍ تتناول «أوروبا والإسلام» ـ كالتي وضعها جعيط ـ من أن تُلقِيَ نظرة تحليلية نقدية على نصوصٍ من هذا الميدان الدراسي الذي أحدثه الأوروبيون في القرن التاسع عشر: ليس مهمًّا أن حصة الاستشراق من كتاب جعيط محدودة (٣٣ صفحة من أصل ١٨٠)؛ وليس مهمًّا أن يجادل المرءُ في العيّنات الدراسية المعتَمدة، وفي ما إذا كانت العيّناتِ المناسبةَ، إنما الأهمّ أن الكتابة عنه تغيَّت نقد كثير من الأغاليط والتنميطات السائدة في «الوعي العلمي» الأوروبي، من دون الإجحاف بحقّ مَن يحقّ التنويهُ بأعمالهم من المستشرقين. وفي الأحوال جميعًا، لم يكن جعيط يهدُف إلى تخصيص دراسة للاستشراق، على نحوٍ حصريّ، بل شاء أن يقرأه في سياق تطوّر تاريخ المعرفة الأوروبية عن الإسلام، فما كان من الاستشراق إلّا أن يأخذ حصَّته الطبيعية من معرفةٍ عن الإسلام عريقةٍ في القدم، ومن دراسةٍ تحاول الإحاطة بمجمل تاريخ تلك المعرفة.

يبدأ هشام جعيط برينان (Ernest Renan)؛ لعلّه مَفْخَرة الاستشراق الفرنسي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. يعرِّفُه بما يليق به من بيانات الاعتراف، فيصفه بأنه «فكرٌ مضيء لخَّصَ، فيه وحده، الطموحات العقلانية لعصره جميعها»: عصر «الوضعانية، والنقد التاريخي، والتفسير

الاستشراقي»[٥٩]؛ ويصف كتابه عن ابن رشد والرشدية بما هو «تحفة في المنهج، والتنقيب، والفكر الثاقب»[٦٠]. يذهب جعيط، أكثر من ذلك، إلى نفي تهمة إساءة رينان إلى الإسلام - وهي الرائجة عنه في الفكر العربي منذ سجاله مع جمال الدين الأفغاني - من دون نفي تهمة العنصرية عن تفكيره[٦١]. يفعل ذلك حين يعزو موقف رينان من الإسلام كدين إلى موقفه الإجمالي من الأديان جميعِها؛ حيث من حسنات العقلانية الوضعانية أنها «تضع الأديان على المستوى عينِه من دون التزام أيٍّ منها»[٦٢]. ومع ذلك، يسلّم بأن رينان يعترف بالأثر العاطفي الذي أحدثه الإسلام فيه[٦٣]، مثلما يسلّم أن إدراكه (= رينان) لأثر الأديان في الإنسان، وفي السيطرة على الشرّ، إدراك بالغ، وأنه ما جادل في أنّ الإسلام جزء لا يتجزأ من التراث الديني للإنسانية. ولكن رينان، في منظور جعيط، لم يكن معْنيًّا بتناول الإسلام كدين، بمقدار عنايته بدراسته من موقع مؤرّخ العلم والأفكار[٦٤]. وهذا موقعٌ يرتّب على النظر إلى الإسلام أحكامًا أخرى غير تلك التي تفرضها مقاربةُ منظومته الدينية.

الاعتراف لرينان بما لَهُ يقترن، عند جعيط، بنقد أطروحاته في تاريخ الفكر العربي والإسلامي. يُلحّ، كثيرًا، على التنبيه لمنزلقات رينان[٦٥]؛ صدورُه من فكرة عدم قابلية العرب، والشعوب السامية الأخرى، للتفكير العقلاني، الفلسفي والعلمي؛ تشديدُه على مساهمة الأقوام غير العربية (الفرس) في النهضة الفكرية والعلمية لأنهم من عرقٍ هندي!؛ دور السوريين والحرّانيين والنِّسطوريين في التمهيد للفلسفة؛ الفلاسفة المسلمون، كابن سينا وابن رشد، متحررون من قيود الدين... إلخ. والنتيجة أمران اثنان: إن ما نسميه الفلسفة الإسلامية ليس فيها من الإسلامية شيء، لأنها ليست كذلك في مضمونها؛ ثم «إن الفلسفة الإسلامية لم توجد من خلال الإسلام، بل بالرغم منه»[٦٦]. ولا شك في أن هذه المنزلقات مأتاها من منطلقات عرقية عنصرية حكمت فكر رينان، كما سواه من مفكري القرن التاسع عشر ممّن انصرفوا إلى دراسة اللغات والبحث عن سلالاتها وعائلاتها، وتقسيمها على تصنيفات عرقية: سامية وآرية[٦٧]. وهي منزلقات تنبّه لها كثيرٌ من الدارسين العرب

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٦١) مع أنّ هشام جعيط يشير في أحد الهوامش (الهامش ١ في ص ٥٣) إلى أنه سيدع، جانبًا، الوجه العنصري في تفكير رينان، إلا أنه تناوله، وإن بصورٍ غير مباشرة، من طريق نقده أطروحته عن برّانية الفلسفة عن العقل العربي والإسلامي (= السامي).

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٦٣) يعترف رينان بأنه ما من مرة دخل جامعًا إلّا وتملّكه الأسف من أنه ليس مسلمًا. انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٥٠ - ٥٢.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٦٧) انظر نقدًا لاذعًا وعميقًا لهذه الأطروحات عند جورج قرم، في: Georges Corm, *Orient-Occident: La Fracture imaginaire* (Paris: La Découverte, 2005), pp. 33-39.

منذ الشيخ مصطفى عبد الرازق، في ثلاثينيات القرن العشرين، حتى العقد الأول من القرن الحادي والعشرين (مع جورج قرم خاصةً)[68]، مرورًا بدراسات هشام جعيط وإدوارد سعيد.

يعرف جعيط أن رينان لم يسقط، مثل غيره، في النظرة التبسيطية التي تستنتج غنى التاريخ الثقافي والديني للإسلام، ومدارسه وتياراته، من المقدمات المحمدية كما تمثّلها الأوربيون؛ لكن ذلك لم يَحُل دون أن ينزلق رينان إلى أحكام، لا تقل عن الأولى تبسيطية، عن الإسلام والعروبة المختَزَلة عنده إلى مجرّد «نواة بدوية في شبه الجزيرة العربية»! وما يؤاخذُه جعيط عليه من «نظرة إلى التاريخ جامدة»، إنما لأنه سقط في نظرة عرقية إلى العروبة في الوقت الذي لم يدرك فيه أن العروبة غادرت معناها العرقي القديم لتصير إلى بؤرة ثقافية صبّت فيها عبقريات إنسانية متنوعة[69]. أما الإسلام فليس جهازًا لاهوتيًا، بل هو دين في المقام الأول، ولكنه يؤثر في أعماق الناس ويلوّنها. ولذلك لا معنًى للقول إن الفلاسفة المسلمين منفصلون عن الدين، وأنهم فرضوا الفلسفة بالرغم منه؛ «إن ابنَ سينا وابنَ رشد ليسا نتاجًا، إذن، للحضارة الإسلامية فقط، بل للإسلام كذلك، من حيث تكوينُهما ووفاؤُهما لجماعةٍ إنسانيةٍ وتاريخية»[70]، وفلسفتُهما لا تُفْهم من خارج إطار هذه الحقيقة، حتى وإن كان أثر التراث الفلسفي اليوناني شديدًا في تفكيرهما وإنتاجهما. والأمرُ نفسُه يصدق على سائر فلاسفة الإسلام: عربًا وغير عرب (بالأصول لا بالانتماء اللغوي والثقافي: وهو العمدة في تعريف العروبة).

هل كان الدين، فعلًا، عائقًا أمام العقل والعلم في الإسلام مثلما يذهب إلى ذلك رينان؛ وهل كان كذلك بالنسبة إلى حضارة الغرب الحديثة؟

يسلّم جعيط، إلى حدٍّ ما، بالرواية القائلة إن الغرب الأوروبي لم يُحرر نهضته وتقدُّمَه إلّا بعد التحرُّر من قيود الدين، ويعترف بوجاهة أطروحة رينان عن أنّ أيّ نهضة ثقافية وعلمية لا يمكن أن تُنْجَز من حول إرثٍ قديم[71]، لكنه يستدرك[72] بملاحظات تاريخية منها أن مساهمة الثقافة الإسلامية في العلم - والتي لا يتحدث عنها رينان - لم تكن في هذا الجانب فحسب، بل أيضًا في كونها «حفظت الميراث اليوناني» وظلت تتمسك «بفكرة أولية وجود هذا الميراث منذ القرن التاسع حتى القرن السادس عشر»، وفي كون حفظ التراث ذاك كان حفظًا لإرثٍ غير مسيحي كمصدر للمعرفة العقلانية[73]. والملاحظة الثانية أن المسيحية كانت وسيطًا بين الميراث القديم والليبرالية الإنسانوية؛ فهذه ما كان يمكن أن تُشتَقّ من ذلك الميراث إلا من طريقِ دورٍ ما للمسيحية؛ إيجابي أو سلبي:

---

(٦٨) انظر، إلى جانب المصدر المشار إليه في الهامش السابق: Georges Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire* (Paris: La Découverte, 2012).

(٦٩) Digaït, *L'Europe et l'Islam*, p. 53.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٧٢) وهذا ما حدا بنا إلى القول إنّ تسليم هشام جعيط بتلك الرواية إنما كان «إلى حدٍّ ما».

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٥٤ - ٥٥.

إيجابي من حيث إن «الرسالة الإنجيلية طبعت، وإلى الأبد، الإنسان الغربي»، وسلبي لأن اضطهاد الكنيسة أفرز، جدليًا، نقيضه[٧٤]. أمّا الملاحظة الثالثة فتتعلق بحقيقة أن العقلانية الأوروبية لم تكن، دائمًا، في حالٍ من القطيعة مع الدين؛ فقد كان «مثيرًا أن الوسط الاجتماعي الإكليريكي كان في جذر صانعي العقلانية الكبار»؛ ڤولتير، مثلًا، تلميذ لليسوعيين، وإيمانويل كَنت متأثر بجوّ والدته التَّقَويّ، وهيغل بدأ فيلسوفًا للدين، ورينان نفسه سولبيسي[٧٥] (Sulpicien). وتنصرف الملاحظة الرابعة، والأخيرة، إلى بيان الفارق بين السلطة الإكليريكية وسلطة الفقهاء؛ لم تبلغ الأخيرة مبلغ الأولى، بل هي لم تتحوّل إلى كنيسة[٧٦] وبالتالي، ما كان للدين أن يكون كابحًا للعقل والعلم، في حالة الإسلام، كما تصوّر رينان.



للإسلام مشكلة مع أوروبا؛ أكانت مسيحية أم علمانية. إنه، دائمًا، موضع اتهام تعسّفي منها، إما بدعوى الخصاص في الروحانية، كما لم تتوقف البيئات الدينيّة المسيحية عن القول، أو بدعوى انغلاقه الديني. كان رينان، بكتاباته وتأثيره، في قلب الحركة الثقافية، ولم تكن قسوته تجاه الإسلام إلّا صورة لنظرته إلى التقدّم المصطدمة بالدولة الدينية والاضطهاد الديني، اللذين تجاوزتهما أوروبا نفسها بما هما طوران للتطور الإنساني. ليست هذه حال المستشرق المهتم بالإسلام، كما يرى جعيط[٧٧]؛ فأوروبيته فاقعة في مواجهةِ إسلام مقابل، وعلاقتُه به لا تفعل سوى أنها تنمّي وعيه الحادّ باختلافه الذي يؤكّد عليه خشيةَ فقدانه. ولذّلك، كان على أيّ اتصالٍ سطحي أن يقود إلى الشعور بالغربة. ولكن الردّ على ذلك لا ينتهي به سوى إلى الاقتباع في تفوُّق أوروبا منظورًا إليها كوحدة مغلقة، وإلى التشديد على نموذجية القَدَر الأوروبي! يتوقف الإسلام، في مثل هذه الحال، عن التحرُّك بمقتضى آليته الخاصة الذاتية، لينغلق في شرنقة المواجهة مع الغرب، ولتُقرأ حركتُه بوصفها مجرّد «انعكاس شاحب ومعكوس لتاريخ الغرب»[٧٨]. يبدو شططُ الاستشراق وادعاؤهُ النطقَ باسم الغرب، في رأي جعيط، في حديثه ـ مثلًا ـ عن شخصية نبيّ الإسلام؛ إذْ يوضَع دائمًا في ميزان مقارنةٍ مع المسيح. وهكذا «إذا كان محمد غيرَ صريح... فلأن المسيح كان صادقًا، وإذا كان متعدّد الزوجات وذا منزعٍ حسّي، فلأن يَسُوعًا كان عفيفًا، وإذا كان (= محمد) محاربًا وسياسيًا، فلأن يسوعًا كان مسالمًا، مغلوبًا ومضحّيًا»[٧٩]. والمشكلة أنّ ادّعاء نطق الاستشراق باسم الغرب يجري فيما هو على هامش الجسم المركزي للثقافة الغربية كما يقول جعيط[٨٠]!

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٧٥) من المتأثرين بالقديس سولبيس.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٥٨.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(٨٠) الأطروحة عينها التي لم يتوان محمد أركون عن ترديدها في كتاباته النقدية في الاستشراق والمستشرقين.

مشكلة المستشرق مزدوجة: هامشيّ في موطنه، لكنه منبوذ ـ في الوقت عينه ـ في المجتمعات العربية. المثقفون المتشبّعون بالثقافة الغربية، من العرب، يُسقطون عنه أصالةَ التعبير عن الغرب؛ والسواد الأعظم من ممثلي الوعي العربي يطعن على جدوى تفكيره. ويمكن أن يضاف إلى ذلك أنه يعيش هامشيةَ الموضوع (بالنظر إلى هامشية موضوع الإسلام بالنسبة إلى الغرب)، وهامشيةَ المنهج حيث يعجز المستشرق عن الكلام بنفس اللغة تجاه جمهوريْن لا يبدو كلامُه مقنعًا لأيّ منهما: الجمهور الغربي والجمهور المسلم!

سمة الاستشراق، التي غلبت عليه في نظر جعيط، هي التنميط؛ يوضع الإسلام، في نطاق شرقٍ مستمرّ الماهية والثوابت، مقابل أوروبا المنظور إليها بوصفها مسيحية. يحصل ذلك ـ وهنا المفارقة ـ كأن هذه الأوروبا المسيحية لم يطرأ عليها تغيير[81] بالثورات المتعاقبة منذ عصر النهضة حتى الثورة الفرنسية وانتصار العقلانية والوضعانية في القرن التاسع عشر: زمن الاستشراق؛ لذلك يبدو وكأن «قائمة نقائص الإسلام لا نهائية»[82] في كتابات المستشرقين! المفارقة الأشدّ أن أوروبيّةَ خطاب الاستشراق تتحوّل إلى كابح أمام كونية النظرة الأوروبية إلى العالم والحضارات والثقافات. لذلك ينصرف هاجس كثيرين، يتولّاهم وَهْم الإسقاط التاريخي، إلى البحث عمّا يجعل أثر أوروبا حاضرًا في الإسلام حتى في القديم. ولم ينْجُ المستشرق الألماني بيكر (Becker) من هذه اللوثة حين «انتهى إلى اختزال الحضارة الإسلامية في هلّينيةٍ تَأَسْيَوَت (Asiatisé) بالتدريج»[83]؛ ولقد أمعن الأب لامنس (Lammens) أكثر في لعبة الإسقاط تلك.

تتملّك المستشرقين، في نظر جعيط، نزعتان في النظر إلى الإسلام: نزعة إنكار الإسلام من طريق العودة إلى العروبة وتظهيرها، ونزعة إنكار العروبة بالتشديد على الإسلام وتظهيره. والنزعتان، معًا، معاديتان للعروبة والإسلام، في العمق، ولا تفعلان أكثر من ضرْب واحدهما بالآخر.

يمثّل الأب لامنس، في النصف الأول من القرن العشرين، النزعة[84] الأولى في كتاباته التي انتصر فيها للقوى المعادية للإسلام، والمتمسكة بقيم الأرستقراطية القرشية كما أحيتها الدولة الأموية. في المقابل، ما توقّف عن القَدْح في عليّ بن أبي طالب وثورات الحسين وعبد الله ابن الزبير، وكلّ من مثّل المبدأ الإسلامي في مواجهة السلطان القرشي المتجدّد، والمُحْيي لتقاليد البداوة. لقد رأى هشام جعيط في عمل لامنس «إقصاءً للإسلام خارج ذاته». وما كان لامنس وحده من مثّل تلك النزعة، وإنما ماثله فيها دوزي (Dozy)، المستشرق الهولندي الذي كتب بالفرنسية؛ لم يَرَ دوزي في ما فعله جيش الخليفة يزيد بن معاوية، في انتفاضة المدينة ضدّه في العام ٦٨٢، ما يدعو إلى استنكار جرائمه، وجرائم قائد حملته على المدينة مسلم بن عقبة المرّي، ولا ما يدعو إلى

(٨١) المصدر نفسه، ص ٦٠.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٦٠.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ٦١.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ٦١.

إبداء التعاطف مع ذوي القتلى، وإنما مناسبة لإبداء التعاطف مع حملة يزيد! لماذا؟ لأنّ ما حصل كان «ردَّ فعلٍ للمبدإ الوثني ضدّ المبدإ الإسلامي»، ولأنّ «عرب سورية [يقصد الأمويين وأجنادهم] صفُّوا حسابهم مع أبناء تلك الجماعات المتعصبة الذين غمروا الجزيرة العربية بدماء آبائهم»: كما يعتقد دوزي[٨٥].

إذا كان يوليوس فلهوزن (Wellhausen) منصفًا وموضوعيًا، يعود إلى الوثائق والقرائن، ويرى في مثل هذه القراءة خطأً في النظر إلى التاريخ السياسي الأوّل للإسلام، فإن هشام جعيط يزيد على تفسير ذلك بقولٍ نقدي حادّ مفاده إنّ تلك الافتراضات تثبت ما هو مركوزٌ في اللاشعور الغربي؛ ذلك أنه «من أجل غَلَبةِ ما هو مقلق في غيرية الشرق، لا مناص من مدّ اليد إلى ما يُضمِره الشرق ممّا هو غربيٌّ فيه: السلالة الأموية، الهلّينية، بعض وجوه الصوفية (الحلّاجية بما هي «عقيدة الصليب»)»، وهكذا «باسم عروبة بدائية أريستقراطية، يُدين لامنس ودوزي عنفوان قوّة الإسلام الناشئ»[٨٦].

في هذه النزعة من استشراق القرن التاسع عشر ونصف العشرين الأول ما سمّاه جعيط **الرّهاب الإسلامي** (L'islamophobie). ستعقُبُها، وتَرِثُها، نزعة ثانية يَطبعها ما سماه **الرّهاب العربي** (L'arabophobie). هكذا سيتحول الاستشراق من مهاجم للإسلام، بداعي الدفاع عن العروبة، إلى مهاجم للعروبة بدعوى الدفاع عن الإسلام. سيقترن ذلك بتحوّلات كبيرة: سياسية ومعرفية؛ ميلاد الحركة القومية العربية وحركات التحرر الوطني ذات النَّفس العروبي، وانتقال مركز الدراسات العربية والإسلامية إلى الولايات المتحدة الأمريكية، أو شيوع طرائق البحث الأمريكية في أوروبا ونشوء جيلٍ جديد من الباحثين متأثرٍ بها. من هنا استنتاج هشام جعيط المبكّر بأن الاستشراق، كعلم، آيلٌ لا محالة إلى الانحلال والذوبان في العلوم الإنسانية الأخرى[٨٧]؛ وهو عين ما سيحصل فعلًا بعد كتابه بعقدٍ واحد.

النزعتان المشار إليهما (نزعة الاستشراق الخائف من الإسلام ومقابِله الخائف من العروبة) يطابقان، في نظر جعيط، **لحظتين**[٨٨] من الوعي الغربي ومن الغرب نفسه: اللحظة الأولى هي لحظة الشعور بالتفوق المطلق لقيم الغرب: المسيحية والعقلانية، والثانية لحظة الشك، بل الامتعاض من فساد الغرب وفقدانه أي نزعة روحانية. وهما، رغم تعارُضهما، تلتقيان على التمسك بقيمٍ تنتصر هنا وتنهزم هناك.

*

بموضوعيةٍ ونزاهة ملحوظتين، يعترف جعيط بأن الاستشراق أنتج مفكّرين كبارًا ذكر في جملتهم غولدتسيهر، وبيكر، وفلهوزن، وماسينيون. لكنه يقرن اعترافَه بملاحظات نقدية في الجوهر على

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٦٢.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٣.
(٨٧) المصدر نفسه، ص ٦٤.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ٦٣.

خطاب أولئك بالذات. **أولها** أن الاستشراق يرخِّص لنفسه الحقّ في محاكمة تجربة الإسلام انطلاقًا من التجربة المسيحية: الشخصية والعامة، **وثانيها** أنه يُصِرّ على النّيل من أصالة الفكر الإسلامي في المطاف الأخير. **وثالثها** أنه لا يكتفي بتحليل موضوعه (= أي الإسلام) والنظر إليه من موقع التأريخ، بل يزيد على ذلك بمنح نفسه الحقّ في الحكم عليه.

أجرى المستشرقون، في **المسألة الأولى**، مقابلات غيرَ ذاتِ مبرّر بين الإسلام والمسيحية؛ قطع الإسلام مع الجاهلية في نظام القيم، كما يؤكد إغناتُس غولدتسيهر (Goldziher)، لكنه مال إلى إقامة نظام «يحكم العالم بوسائل ذلك العالم» مُعَلمِنًا الدين[89]، الأمرُ الذي كان من نتائجه أن أثَّر السياسيُّ في الدينيّ وطَبَعَه، ونَقَل الإسلام من ثورة أخلاقية في البداية إلى ديانةٍ حربية في المدينة. وكان للعقلية العدوانية العربية ـ السابقة للإسلام ـ أثر في الإسلام الذي بات ـ في نظره ـ عدوانيًا، أي استمرارًا للروح العربية. وإلى هذه الفكرة يذهب سنوك هورغرونيه (Snouk-Hurgronje)، المستشرق الهولندي، الذي يشدّد على أن الإسلام «دخل إلى العالم كدينٍ سياسيّ»[90]، والذي لا يتورّع في وصف النبيّ بأنه ذو مزاج عصبي، منحرف عن الأخلاقية السائدة في موطنه. إن موضوعات من قبيل قلب الإسلام للمثل العليا، والتحليل النفسي للشخصية النبوية، وصيرورة الإسلام دينًا سياسيًا محاربًا هي، في نظر جعيط، من الموضوعات التي مدّدت النظرة القروسطية للإسلام. وهي إذا كانت إشكالية دينية، ابتداءً، فإن مشكلتها أنها نبعت من مقارنات لم تتوقف بين المسيحية والإسلام، بين المسيح والنبيّ، في علاقةِ كلٍّ منهما بالسياسة.

وفي المسألة الثانية لم يتردّد مستشرقٌ كبير، من طراز بيكر، في النيل من أصالة الفكر الإسلامي. وكما أطلق يوحنا الدمشقي (Jean Damascène)، في القرن الثامن للميلاد، فكرته القائلة إن الإسلام نِحْلة مسيحية، مثلها مثل الآريوسية، يُدخل بيكر الإسلام في مجرى الهلّينية التي هي، نفسُها، مَن أنتج المسيحية. يشدّد بيكر على أن الإسلام ـ لا المسيحية ـ مَن حفظ الإرث الهلّيني حتى عصرِ النهضة الأوروبية. ولكن هذه سرعان ما ستستعيد ذلك الإرث، في القرن السادس عشر، لتنسج منه المفهوم الجديد للإنسان وللأنا؛ وهو ما لم يهْتد إليه الإسلام، بل ما تجاهَلَهُ، فيما أكمل الهلّينية «في صيغة مَوَسْيَوَة (Asiatisée) أكثر فأكثر» على قول بيكر[91]. لا يجادل هشام جعيط في أنّ «الهلّينية ظلت حاضرة، دائمًا، في كيان الإسلام ولا يسعنا أن ننفيَ ذلك، لكنّ بيكر غالَى في الحديث عن حضورها». وعليه، يميل (= جعيط) إلى الاعتقاد أننا يمكن القبول بفكرة أنّ «الإسلام تعبيرٌ عن الهلّينية وعن فرعها الآخر: المسيحية»[92]، من دون الانزلاق إلى اختزاله فيهما. غير أن التأثير

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٦٥.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ٦٥.
(٩١) المصدر نفسه، ص ٦٧.
(٩٢) المصدر نفسه، ص ٦٧.

الهلّيني في الإسلام ـ وقد كان قويًّا في الثقافة غير الأدبية (أي في الإنتاج الفكري) ـ لم يُدمَج في ما سمّاه «النواة المركزية لثقافة الإسلام وشخصيته»[٩٣] كما حصل في بيزنطة مثلًا.

أمّا في المسألة الثالثة فيلاحظ هشام جعيط أن الاستشراق لا يلتزم منهج التاريخ؛ حيث لا هدف للتاريخ سوى الفهم الموضوعي للأشياء، وإنما يبيح لنفسه أن يُصدر الأحكام على الظاهرة المدروسة، بل إدانتها أيضًا! وهو أمرٌ يعزوه جعيط[٩٤] إلى موقع الضَّعف الذي كان فيه الاستشراق. لقد ملأ فراغًا بين ستينيات القرن التاسع عشر وستينيات القرن العشرين؛ حين كان الإسلام يعاني أزمة موارد علمية ليقرأ نفسه، وكان خاضعًا لسيطرة الغرب، وحين كان الاستشراق يتلقى نتائج تلك السيطرة مزيدًا من الإمعان في وهم التفوّق. أما بعد ستينيات القرن الماضي فلم يعد يملك أن يستمر في نهجه القديم كعِلْم يُلقي الأحكام على موضوعه؛ فقد بدأ العرب والمسلمون يستعيدون ملْكية تاريخهم.

*

لا تختلف المقاربة الإثنولوجية، كثيرًا، عن الاستشراق في منزعها إلى إصدار الأحكام. لديها نقطة امتياز وتفوُّق تكْمَن في انصرافها إلى الوصف أكثر، ولكنّ سلبيّتها أنها لا تتوقف عند المسْح، بل كثيرًا ما تُنْتِج أحكام قيمة. في عملية الوصف، ينْشدّ الإثنولوجي إلى ما هو غريب ويجذبه، ولكن سرعان ما يستثير فيه الشعورَ بالتفوّق الذي يُودي بموضوعيته أو موقفه العقلي. إنّ «الاختلاف والتفوُّق يؤسّسان، موضوعيًا، جوهر النظرة الإثنولوجية حتى وإن دَاخَلها الفهم والتعاطف»[٩٥]؛ ذلك أنّ مبدأ الغرابة نفسه، الذي يستثير في الوعي فكرة الاختلاف، قمينٌ بتوليد الشعور بالتفوّق، الناجم ـ بدوره ـ من فاعلية المقارنة. كان يمكن لهشام جعيط أن يتوسع في هذه المسألة أكثر، وأن يَلْحظ كيف أنّ الذات العارفة تنطوي، دائمًا، على شعور ـ موعًى به أو غيرِ موعًى به ـ بحيازة سلطة تجاه موضوعها هي سلطة المعرفة. ولعلّ مقدار هذا الشعور بتلك السلطة يزيد، في حالة الدارس الإثنولوجي، أكثر ممّا لدى غيره، ويرفع عنده معدّل الثقة بمعياريته الثقافية والقيمية الغربية. على أن المقاربة الإثنولوجية للإسلام، التي تدّعي العلميةَ ـ مثلها في ذلك مثل الاستشراق ـ تنسى أنها، والاستشراق معًا، يقعان موقعًا هامشيًا من الثقافة الغربية المعاصرة، وموقعًا هامشيًا حتى من الدراسات الإثنولوجية أو التاريخية الأخرى في الغرب، ناهيك بأنها قد تحمل أهدافًا خبيثة كما في حالة الإثنولوجيا الفرنسية في شمال أفريقيا، والجزائر على نحوٍ خاصّ.

يُطلّ هشام جعيط، إطلالة نقدية، على عَمَلٍ جزئي على الإسلام[٩٦] لعالم الأنثروبولوجيا الفرنسي الكبير كلود ليفي ـ ستروس. يستعرض وجوهًا من وقفته/رحلته في الهند، وانتباهاته للفنّ الإسلامي

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٦٨.
(٩٤) المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٠.
(٩٥) المصدر نفسه، ص ٧١.
(٩٦) Claude Lévi-Stauss, *Tristes Tropiques* (Paris: Plon, 1955).

وهندسة الأضرحة والقبور... إلخ[٩٧]. لكنه يتوقف، نقديًا، ليناقش أحكامه حول الإسلام، ذاهبًا إلى أن تأمّلاته تعاني نقصًا في المعلومات، ناهيك بأنها عدائية ومنحازة ضدّه[٩٨]. ولكنه يعزو السبب في ذلك إلى أن العيّنة المدروسة من الإسلام ليست تمثيلية. ويمكن إجمال ملاحظات جعيط النقدية[٩٩] في العناوين العامّة التالية: الإسلام ليس دينًا عسكريًا يفتقر إلى التسامح، مثلما ذهب إلى ذلك ليفي ـ ستروس، وبناءُ مثل هذا الحكم على تجربة باكستان ليس مشروعًا للحكم عليه جملةً[١٠٠]؛ الموقف البارد تجاه الفن الإسلامي ليس أكثر من تعبيرٍ عن معارضة لحضارةِ الإسلام موروثة منذ القديم ومُعَادٍ تصريفُها؛ التشنيع على موقف الإسلام من المرأة، وإقصائه إياها من الحياة العامة، لا يلْحظ ديناميات المشاركة في بيئاتها؛ ثم إنّ الحكم بأنّ الإسلام نجح في أسلمة الغرب يخفي شعورًا بأنه أعاق تقدّم المسيحية في التاريخ. أما محاولات كلود ليفي ـ ستروس بيان أدوار الإسلام في قطع خطّ التواصل بين المسيحية والبوذية، والإيحاء بأن عليه أن يصطبغ بصبغة أيٍّ من الديانتين، إنما هي محاولات لمحو الإسلام كدين؛ ذلك أن «تنصيرَهُ أو بَوْذَنَتَهُ (Le Bouddhiniciser)، تذويبٌ له من أجل الإجهاز عليه تاليًا»[١٠١].

*

ما الذي كان يبغيه هشام جعيط من قراءة أشكال العلاقة بين أوروبا والإسلام؛ وإلى أين انتهى؟

يبغي، ابتداءً، قراءةَ تاريخِ علاقةٍ بين عالمين، والبحث فيه عن عوامل الاتصال والقطيعة، عن صور التفاعُل المختلفة. نعم، قُرِئَ تاريخ تلك العلاقة، قبل جعيط، من قِبل دارسين غربيين وعرب. إن اكتفينا بالعرب فحسب، نشير إلى المطالعات النقدية العربية العديدة لفكر أوروبا (= الاستشراق) منذ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، في نهاية القرن التاسع عشر، حتى عبد الله العروي ومحمد أركون؛ في بداية سبعينيات القرن العشرين. ويمكننا أن نشير، أيضًا، إلى نقْدياتٍ عربية أخرى لأوروبا السياسة والاقتصاد تفرّد بها مثقفون قوميون (ساطع الحصري، قسطنطين زريق، نديم البيطار...)، وماركسيون عرب (إسماعيل صبري عبد الله، سمير أمين، مهدي عامل...)؛ غير أنّ عمل هشام جعيط على علاقات العالمين، على صعيد الرؤية الفكرية الأوروبية إلى الإسلام، تميَّز بالشمول واتساع النطاق بحيث أتى تأْريخًا لتلك الرؤية منذ العصور الوسطى حتى بدايات النصف الثاني من القرن العشرين[١٠٢]، و ـ بالتالي ـ ما اختصر أوروبا في لحظة الاستشراق. أما ما هو خارجٌ عن نطاق أوروبا الثقافية فخارج عن نطاق اهتمام جعيط: كمؤرِّخٍ للفكر في هذا العمل.

---

(٩٧) Digaït, *L'Europe et l'Islam*, pp. 72-73.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ٨٠.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(١٠٢) من الدراسات الحديثة لمفكرين عرب في نقد أوروبا ورؤاها ـ وقد صدرت بعد عمل جعيط وإدوارد سعيد بعقود ـ دراسات الباحث اللبناني القدير جورج قرم. انظر: Corm: *Orient-Occident: La fracture imaginaire*, et *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*.

وهو يبغي، **ثانيًا**، نقد تلك الرؤية الأوروبية، التي أرّخ لها، نقدًا يعيد فيه الاعتبار إلى صورة الإسلام المنمَّطة في الوعي الغربي. كان جعيط قد فعَل ذلك جزئيًا في كتابٍ سابق[103]، من منظورٍ عروبيٍ غيرِ متصادِمٍ مع الإسـلام، لكنه استأنف النقد، في **أوروبـا والإسـلام**، بنفَسٍ أكثر تصالحًا وتعاطفًا مع الإسلام، ولكنه ـ أيضًا ـ من دون عدوانية مجّانية تجاه أوروبا وتراثها الفكري.

ثم إنه يبغي، **ثالثًا**، التأكيد على أن الصُّور النمطية، التي كوّنتها أوروبا عن الإسلام في الماضي، والتي نبعت من البيئات اللاهوتية المسيحية ابتداءً، لم تستطع أن تتخلص منها تمامًا حتى في حقبتيْها الحديثة والمعاصرة. لقد طبع تفكيرَها في الإسلام جدلٌ لم ينقطع بين مفعول قانون الاستمرارية التاريخية للتمثُّلَات عينِها، وإنْ بصورٍ مختلفة، وقانون القطيعة مع تلك التمثلات. ومع ذلك، حتى حينما كانت أوروبا تجنح للتحرّر من مفعولية تلك الصور النمطية في وعيها ـ وقد حصل ذلك في أوروبا النهضة والإصلاح والأنوار والثورة الفرنسية والحداثة ـ سرعان ما كان النقد الأوروبي للإسلام، وللدين عمومًا، يجد نفسَه مستعيدًا بعضَ ذلك المخزون القديم من الصّور النمطية التي نشأت في المجتمعات (= البيئات) اللاهوتية الضيقة، ليعيد إنتاجها بمفردات جديدة!

نلخّص مقاربة هشام جعيط في ملاحظتين سريعتيْن:

الأولى أنه سَلَك، في نقدِه خطابَ أوروبا حول الإسلام، مسلكَ الباحث الذي يزاوج بين منهج التاريخ النقدي ومنهج التحليل السيكولوجي للمعرفة. يقرأ الخطاب، في تطوُّره التاريخي، قراءةً نقدية كاشفًا عن مغلوطاته وعن عناصرِ التخييل فيه، في الوقتِ عينِه الذي يميط فيه اللثام عن الدوافع النفسية العميقة والخبيئة التي تَكمَن خلف المواقف والأفكار، بما في ذلك لعبة القَلْب، وقيم النكاية والحقد، وغرائز العدوان المتولدة من ثقافة الانغلاق والتشرنق على الماهيات، ومنازع التفوُّق.

الثانية أنه يناظِر فكر أوروبا، مناظرةً نقديةً صارمة، بوجدان عربيٍّ (ومسلم) وبعقلٍ أوروبي[104]. يناقش أوروبا من داخل أوروبا: ينتظم في تاريخ عقلانيتها، وقيم التسامح والحوار والتنوير، لينتقد ـ بشدّة ـ الوجه الظلامي فيها: خطاب العنصرية والنبذ والإقصاء، وأزعومات التفوّق العرقي والقيمي والفكري لمجتمعات الغرب وثقافته.

---

(١٠٣) Hichem Djaït, *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*, collection esprit (Paris: Editions du Seuil, 1974).

انظر أيضًا قراءتنا لفكر هشام جعيط ورؤيته إلى الحداثة في: عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، العرب والحداثة؛ ٢، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١)، ص ٢٣٥ ـ ٢٨٥.

(١٠٤) إنّ أعمال أنور عبد الملك، وألبرت حوراني، ومحمد أركون، وسمير أمين، وعبد الله العروي، ومطاع صفدي، وإدوارد سعيد، وجورج قرم... في نقد المعرفة الغربية (يمكن أن يضاف إلى القائمة ـ إلى حدٍّ ما ـ حسن حنفي) قابلة لأن تُقرأ انطلاقًا من الترجُّح ذاك.

الفصل السادس

الاستشراق وحدودُهُ المعرفية ـ المنهجية: مطالعة في نقْديّات محمد أركون

أولًا: نقد العقل الوضعي العلمانوي

لم يَضَع محمد أركون تأليفًا خاصًا في نقد الاستشراق، لكنه أكثر الباحثين العرب والمسلمين حوارًا للمستشرقين ومناظرةً ونقدًا. لا يكاد يخلو نصّ من نصوصه الفكرية من وقفة نقدية مع الاستشراق والمستشرقين تتناول أطروحاتهم ومناهجَهم واتجاهات تفكيرهم في مجال الدراسات الإسلامية. وكثيرًا ما كان يعود إلى الموضوع في عشرات المقابلات الفكرية التي أجريت معه ونُشرت في مجلّات وصحف ذاتِ شأن، فيثير ملاحظاته النقديةَ محاولًا إخراجها من الأطر الأكاديمية الضيقة واستثارةَ حوارٍ فكريّ عامّ في شأنها. على أنه كرَّس بعضَ الدراسات لتحليل خطابات استشراقية ونقدها[1] ممارسًا من خلالها الدرسَ التطبيقي الذي يكشف فيه ما أَجْمَل فيه القول من مؤاخذاتٍ نقدية على الدارسين الغربيين للإسلام وتاريخه الديني والثقافي؛ وهو أسلوب يقع في صلب استراتيجية الكتابة عنده حيث الدراسة التطبيقية هي المجال «المختبري» لإعمال الفرضيات والمفاهيم المُعْلَن عنها أو المقتَرحة كأدوات إجرائية للتحليل.

وللصلة النقدية المستمرة بالاستشراق لدى أركون ما يفسّرها ويبرّرها؛ فإلى أن المستشرقين أو علماء الإسلاميات من الباحثين الغربيين أدّوا أدوارًا معرفية بالغة الأهمية في مجال دراسات الإسلام الوسيط والحديث ـ وهو ما لا يُنْكِرُهُ عليهم ـ وفرضوا مناهج في الدراسة، منذ القرن التاسع عشر، لم تكن متاحة للباحثين العرب والمسلمين، فإن المعارف التي أنتجوها تغري بقراءة نقدية ليس فقط

(١) من ذلك دراسته لأعمال المستشرق الفرنسي الكبير كلود كاهين. انظر نص الدراسة في: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤)، ص ٦٣ ـ ١٥٣.

لخصوبتها، وإنما لأنها ارتبطت باستراتيجيات معرفية لم تعد - في نظرة - تملك أن تقدّم معرفتنا بالتاريخ الديني والاجتماعي والثقافي للمجتمعات التي ساد فيها الإسلام. على أن الحقيقتيْن معًا (الخصوبة والقصور) لم تَبْرَحا وعيَ أركون النقديّ كلحظتين معرفيتيْن لا يمكن النظر إلى أيٍّ منهما بمعزلٍ عن الأخرى وإن كان تعاقُبُهما في الزمان ممّا يفرض بعضَ الإنصاف في النظر إلى المساهمة الفكرية الاستشراقية بما هي تأسيسية لمجال الإسلاميات (Islamologie) كمجال دراسيٍّ حديث دُشِّن في القرن التاسع عشر، وبما هي مساهمة غطَّت حاجة معرفية لم يكن يَسَع الفكر العربي والإسلامي تغطيتها في ذلك الحين، بل حتى الآن[٢]!

لا يخفي محمد أركون، في مناسبات كثيرة من طرقه موضوع الاستشراق، تقديره العالي للجهود العلمية التي بذلها المستشرقون في مضمار نشر تراث الإسلام؛ من نفض الغبار عن المخطوطات القديمة في مجالات العلوم الدينية والعقلية، وتحقيقها تحقيقًا دقيقًا ورصينًا، ووضع فهارس لها، إلى نشرها بالعربية أو ترجمتها إلى لغات الاستشراق الكبرى (الألمانية، الإنكليزية، الفرنسية...). وهو عملٌ علميّ تأسيسي أَطْلَع العربَ والمسلمين على تاريخ ثقافي كان في حكم المفقود، ونبَّه باحثين منهم إلى طرائق منهجية جديدة في قراءة نصوص التراث تختلف عن مناهجهم القديمة المعتمدة على العرض والتفسير. وإلى ذلك، كان لاهتمامهم العلمي بعالم الإسلام والمسلمين أثر في إطْلاَع قطاعات واسعة من الرأي العام في المجتمعات الغربية على عالم ثقافي واجتماعي ظل مجهولًا لديها ولم يكد يعرف عنه شيئًا إلّا بعض اللاهوتيين الذين شُغِلوا بالإسلام وجادلوه، وبعض السياسيين والدبلوماسيين والعسكريين الذين اشتغلوا في البلدان التي يَدين سكانُها - أو غالبيتُهم - بالإسلام. وكما أضاء عملُ المستشرقين مساحات من التاريخ الفكري والديني مجهولة لدى الباحثين العرب والمسلمين، في القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين، وحفزهم على البحث في تراثهم، نمَّى مستوياتٍ من الاهتمام الأوروبي والأمريكي بالعالم غير الغرْبي؛ عالم الشرق ومنه الشرق الإسلامي، بإدخال الأبعاد الدينية والثقافية في العلاقة بهذا العالم بعد أن انحصرت في جوانبها السياسية والاقتصادية والعسكرية: في الحقبة الكولونيالية وما بعدها.

لم يكن محمد أركون يجادل في أن الكثير ممَّا كتبه المستشرقون، منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر، لا ينتمي إلى جدول أعمالٍ علميّ بحث خاصّ بالمستشرقين وهواجسهم وأسئلتهم كباحثين، وإنما كانت بصمات الوظيفة السياسية واضحة فيه بما يكفي لبيان أشكال العلاقة المختلفة التي قامت بين الاستشراق والمشروع الكولونيالي: مباشرةً أو من طريقٍ غيرِ مباشر. كان يدرك أن هذه العلاقة أخذت، أحيانًا، شَكْلَ تبادُلٍ للمصالح بين المعرفة والسلطة، بين الاستشراق والسياسات الكولونيالية. لكنه كان يعي جيّدًا أنها كانت، في أحايين أخرى، علاقة موضوعية لا موعىً بها من قِبَل المستشرقين؛ فهؤلاء كانوا يكتبون ما يكتبونه عن عالم الإسلام والمسلمين بحرّية ومن دون

(٢) «إن المستشرقين الكبار هم الذين يقدّمون الآن البحوث العلمية عن التراث العربي - الإسلامي؛ إنهم يقدّمون بحوثًا أكثر أهميةً وحسمًا بكثير ممّا يقدّم المسلمون أنفسُهم». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

أن يستجيبوا لطلب سياسيّ أو يخونوا رسالتهم كعلماء. غير أن ثمرات عملهم العلميّ سرعان ما تجد طريقها إلى التوظيف والاستثمار السياسيَّيْن من دون أن يكون لهم مسؤولية في ذينك الفعليْن من الاستثمار والتوظيف. غير أنه رَفَضَ باستمرار أن يساجل الاستشراق في مضمونه الإيديولوجي لئلّا يرتّب عليه ذلك الانزلاقَ إلى موقع إيديولوجيّ يتأبّاه كباحث، فيسقط في ما أخذ على غيره من الباحثين العرب السقوط فيه من تناوُلٍ إيديولوجي[٣] لخطاب الاستشراق . ولقد انصرف، بدلًا من ذلك، إلى تحليل أعمال المستشرقين وأطروحاتهم تحليلًا معرفيًّا بحتًا مُعْرِضًا عن مضامينها الإيديولوجية من دون إغفالها أو إهمالها حين تدعو الضرورة إلى بيانها وتسليط الضوء عليها.

لعلّ أكثر ما ميّز المساهمة النقدية لمحمد أركون في إعادة قراءة تراث الاستشراق الحديث والمعاصر انتباهُهَا الحادُ إلى أن مَكْمَن الخَلَل وَمْوطن القصور في تراث الباحثين الغربيين في مجال الإسلاميات ليس منطلقاتهم السياسية ومخيالهم الديني والصور النمطية المتحكمة في وعيهم، ولا المضامين الإيديولوجية للمعارف التي يُكوّنونها عن موضوعهم (= الإسلام والمسلمين)، وإنما هُمَا (= الخَلَل والقُصور) في المناهج التي يستخدمونها لبناء تلك المعارف؛ فلقد بَدَت له مناهج تقليدية وقاصرة عن توفير أسباب المعرفة العميقة والسليمة للموضوع المدروس. إنها تقليدية لأنها تعتمد طرائق البحث الفيلولوجي (= الفِقْهلُغَوِيِّ) في تحقيق النصوص، الموروثة عن القرن التاسع عشر، وأساليب العَرْض والوصف المختفية وراء فكرة «الحياد» العلمي. ثم إنها قاصرة بسبب إحجامها عن الانفتاح الخلّاق على مكتسبات العلوم الإنسانية المعاصرة ومناهجها بعد الثورة المعرفية التي شهدتها منذ منتصف القرن العشرين..

عاصر محمد أركون لحظتيْن فكريتين في تاريخ المعرفة الغَرْبيّة للإسلام: الاستشراق وما بعد الاستشراق، ومعهما معًا فَتَحَ حوارًا معرفيًّا طيلة الخمسين عامًا الأخيرة من دون توقف. كان عليه، باعتباره باحثًا في تاريخ الفكر الإسلامي، أن يعتني بما يكتبه المستشرقون في الموضوع، وفي جملتهم مَن تَتَلْمَذَ لهم في فرنسا، سنوات الخمسينيات، ومن زاملهم في الجامعة بعد ذلك وكان له معهم حوار متَّصل في المؤتمرات وعلى صفحات كتبه والمجلّات المتخصّصة. فالاستشراق مجال دراسيّ لا يقبل التجاهل من قِبَل باحث رصين وموضوعي مثل محمد أركون، وتأثيراتُه في جمهوره المباشر (= الغربي) وفي النخب العربية والإسلامية ممّا لا يمكن الإغضاء عمّا ينجم منها من نتائج في بناء وعي ما بالإسلام، ناهيك بأن التفوُّق المعرفي للمستشرقين على نظرائهم الباحثين المسلمين ـ على الأقل إلى حدود ما قبل ثلاثين عامًا ـ يفرض الإصغاء إلى دراساتهم الفكرية ونتائجها العلمية: للاستفادة منها إنْ أفادتْ ولبناء رأيٍ نقديّ فيها إنْ دعتْ إلى ذلك الضرورة العلمية والمنهجية للكشف عن القصور في الأدوات أو الشّطط في الأحكام. أمّا ما بعد الاستشراق، وهو اتجاه الدراسات الغربية السائدة اليوم حول «الأصولية» و«الإسلام السياسي»، فيفرض نفسه لا بقوّة

(٣) خاصة عند إدوارد سعيد. راجع نقده له ولأنور عبد الملك وجعيط والعروي، في: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت: منشورات مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

حجّته العلمية أو تفوُّقه المنهجيّ، مثل الاستشراق، وإنما بقوّة تأثيره الجماهيري في الرأي العام (= الغرْبيّ) وتأثيره في النخب السياسية الحاكمة والمعارضة على السواء، ونتائج ذلك التأثير على صعيد الموقف من الإسلام والمسلمين.

من العسير القول، بقدرٍ من اليقين والاطمئنان، أن محمد أركون يذهب إلى التمييز القاطع بين لحظتيْ الاستشراق وما بعد الاستشراق على نحو حَدِّيٍّ فيحْسَب الأولى ـ مثلًا ـ معرفةً والثانية إيديولوجيا، ذلك أنه يُدخل ثنائية المعرفيّ والإيديولوجيّ في اللحظتين معًا أو ـ للدقة ـ داخل كلّ واحدة منهما فيُميط اللثام عن الفارق بين الدراسات العلمية الاستشراقية والمهاترات الإيديولوجية الجوفاء في خطابات مستشرقين كثر، مثلما يميّز بين الباحثين السياسيين والسوسيولوجيين المعاصرين المسلّحين بالمعرفة في تناولهم الظاهرة الإسلامية المعاصرةِ وبين آخرين يردّدون أحكامًا إيديولوجية جاهلة وينشرون صورًا نمطية مقدِّمين بذلك سُخْرَةً سياسية للسياسات الغربية حيال الإسلام والمسلمين. ومع ذلك، في وسعنا أن نغامر بالقول إن محمد أركون ظلّ يحرص على بيان الفارق بين اللحظتين معرفيًا من طريق بيان الفارق بين طريقةٍ في النظر إلى الإسلام وتاريخه الدينيّ والفكريّ والأنثروبولوجي تعتمد قاعدة المدّة الزمنية الطويلة (La Longue durée) وأخرى تقتصر على الظرفية (La Conjoncture). وهو فارق بين نظرة المؤرخ والعالم ونظرة الصحفيّ والخبير الاستراتيجي. لكن أكثر ما يَلْحَظُهُ القارئ في نقد محمد أركون للمعرفة الغربية للإسلام أنه في الوقت الذي يَشْتَدّ فيه على المستشرقين ومناهجهم الفيلولوجية الكلاسيكية، ويؤاخذهم على عدم الانفتاح على مكتسبات العلوم الإنسانية المعاصرة، يُبْدي حسرته على عهدهم العلمي مقارنةً بما يستشعره من فقرٍ مدقع في مجال الدراسات الغربية الراهنة للإسلام على نحو ما تَعْرض نفسها اليوم في كتابات جِيلٍ جديد من الباحثين المتخصصين في العلوم السياسية والسوسيولوجيا.

يكمن خلف هذه الحسرة شعور بأن الاستشراق، بعُجَرِه وبُجَره، كان يملك أن يقدّم مستوىً من الإدراك أعلى لتراث الإسلام وتاريخه الفكري ممّا يقدّمه «خبراء» اليوم المحدودي المعرفة بموضوعهم، وأن الفرصة ضاعت، بالتالي، على الجمهور الغربيّ والمسلم في أن يتحصّل فائدةً من الدراسات الغربية المكرَّسة للإسلام وتاريخه الفكريّ والديني في العقود الثلاثة الأخيرة. غير أن ما هو أبعد من هذا الشعور المباشر لديه هو إدراكُه الحادّ للنتائج الفادحة الناجمة من انتقال المعرفة الغربية من لحظة الاستشراق إلى لحظة ما بعد الاستشراق، ولعلّ اثنتين منها أهمُّ هذه النتائج على الإطلاق: أولاهُما أن أيلولة الدراسات الغربية حول الإسلام إلى تيارات ما بعد الاستشراق، وإلى نفق الرؤى السطحية السريعة والتسييسية[٤] لظواهر كان البحثُ فيها يأخذ من التبحُّر العلمي الاستشراقي

(٤) يصف أركون نصوص هؤلاء بالأدبيات السياسية، ويلاحظ عليها أنها «تتلذذ بتشويه الإسلام والمسلمين... وتتخذ عادةً العناوين التالية: «عودة الدين إلى الساحة من جديد»، «يقظة الإسلام»، «انتقام الله لنفسه»، «أنصار الله»... إلخ. ولكنها في الواقع تمثّل أدبيات للاستهلاك السريع أكثر ممّا تمثّل تأمّلًا عميقًا في ظاهرة الأصولية». أما «المسألة الفلسفية الجذرية التي تشغلنا هنا»، أي في المسألة الدينية، فهي «لا تهمّ هؤلاء الكتّاب الباحثين عن الشهرة والرواج بأقصى سرعة». انظر: أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٢١١.

عقودًا من التنقيب والحفر والمقارنة والتدقيق في قراءة النصوص الكلاسيكية، إنما هي قرينة على أن تجربة الاستشراق كمجال دراسيّ أخفقت في توليد مدرسة في الفكر الغربي تحفظ تقاليدها العلمية من التبدُّد، مثلما أثبتت هامشيتها في خريطة المعرفة الغربية المعاصرة. وثانيهما أن تلك المآلات التي انتهت إليها الدراسات الإسلامية في الغرب على يد أمثال جيل كيبيل ليست قمينة بأن لا تشجّع على حوار فكريّ رصين بين الباحثين الغربيين والباحثين العرب والمسلمين فقط، بل هي تكفي لدفع الآخرين إلى أن يلوذوا بمواقف إيديولوجية دفاعية ردًّا على خطابات تنضح بالإيديولوجيا! بهذا المعنى يكونُ ما بعد الاستشراق ليس نهايةً للاستشراق فحسب، بل نهايةٌ دراماتيكية لكل معرفة علمية بعالم الإسلام في الثقافة الغربية المعاصرة[٥].

المفارقة الكبرى في هذا التحوُّل الطارئ على مجرى المعرفة الغربية المتعلقة بالإسلام، أنه حَصَل في اللحظةِ عينِها التي أعاد فيها الإسلام طرح نفسِه على جدول أعمال السياسة والفكر، كقوّةٍ روحية وسياسية عظيمة التأثير في حياة ملايين الناس داخل مجتمعات معاصرة عدّة. واللحظةُ هذه إنما دشَّنَها حدثُ «الثورة الإسلامية» في إيران (١٩٧٩)، وما أتى في امتداد نتائجها من صعودٍ مُدَوٍّ للحركات الاجتماعية المستثمرة للرأسمال الدينيّ الإسلامي، وانتقال ساحة عملها السياسيّ من المجتمعات العربية والإسلامية إلى مجتمعات الغرب الأوروبي والأمريكي. وإذْ يوجّه محمد أركون نقدًا حادًّا لنوعية المقاربات الغربية لحدثٍ مفصليّ مثل حدث الثورة في إيران، الذي قُرِئَ على نحوِ سطحي من قِبَل «خبراء» تحت إمرة القرار السياسيّ الرسميّ[٦]، أو لحدثٍ صِداميٍّ مفجع مثل حدث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١[٧]، الذي أصبح مادةً لخطابِ ما سمَّاه بالعقل العلمي التكنولوجي التلفزيّ[٨]، يعبّر عن شعورٍ بالحسرة على ضياع فرصة تاريخية أمام العقل الغربيّ لتنمية قدرته على إنتاج فهمٍ علميّ وتاريخي للظاهرة الإسلامية والأسباب التي تدفع نحو علاقات التلبُّس

---

(٥) راجع رأيه بالتفصيل في كتابه: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١)، و Mohammed Arkoun, *ABC de l'Islam: Pour sortir des clôtures dogmatiques*, éditeur Michel Grancher (Paris: Grancher, 2007).

(٦) بقدر ما: «أساء المسؤولون السياسيون الغربيون عمومًا كيفية فهم هذا الحدث وكيفية التعامل معه أو القيام بردّ فعل تجاهه»، كذلك كانت إساءة «الخبراء العلميين (الذين) اختلفوا في طريقة تقييمه». أما السبب، ففي أن الذين تناولوه بالتحليل ليسوا من ذوي العلم بتاريخ الإسلام أو من العاملين في حقل الإسلاميات (= الاستشراق) من المتخصصين، وإنما من المشتغلين في ميدان تحليل الظرفيات؛ فقدِ «احتلت العلوم السياسية الساحة أكثر من غيرها، من أجل شرح هذا الحدث لأنها **طُولِبَتْ بذلك من قِبل رجال السياسة ووسائل الإعلام في الغرب**». انظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧)، ص ٢٩٦ (التشديد من عندي).

(٧) انظر حوار أركون الخصب مع جوزيف مايلا، في: Mohammed Arkoun et Joseph Mayla, *De Manhattan à Baghdad: Au-delà du Bien et du Mal* (Paris: Edition Desclée de Brouwer, 2003).

(٨) انظر في هذا الموضوع: M. Arkoun, «Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique,» dans: Mohammed Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, Islam d'hier et d'aujourd'hui (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984).

ومفهوم العقل العلمي التكنولوجي ـ التلفزي يستعيره محمد أركون من جاك دريدا.

والتخلُّل بين الدينيِّ والسياسيّ في المجتمعات الإسلامية التي لم تشهد، مثل مجتمعات الغرب، لحظة التنوير وترجماتها السياسية.

*

أربعة مستويات من النقد تطالعنا ونحن نقرأ كتابات محمد أركون حول الدراسات الغربية للإسلام وتاريخه الفكريّ. يتعلق **أوّلها** بمكانة المسألة الدينية عمومًا في المعرفة الغربية المعاصرة، وفي أوروبا خاصة وفي فرنسا على نحو أخصّ، وهي مكانة متواضعة جدًّا ولا تُناسِب المركز الذي يَشْغله العامل الدينيّ والروحي في الحياة الإنسانية والاجتماعية، مثلما تعبّر عن قصورٍ في تمثُّل الأبعاد غير المادية في الوجود الإنساني. ويتعلق **ثانيها** بالمكانة الهاشمية التي يحتلها الاهتمام بالإسلام في الدراسات الغربية المتعلقة بالأديان التوحيدية، بل حتى مقارنة بالمجالات الحضارية والدينية الآسيوية كالمجالَيْن الصيني والهندي. **وثالثها** يتصل بتأثير المتخيَّل الغربي والصور النمطية الموروثة عن الإسلام في بناء معرفة حديثة به في أوساط دراسية. أما **رابعها**، فيتعلق بنوعية المناهج المُطَبَّقَة، من قِبَل الدراسيين الغربيين، على تراث الإسلام وما يعتورها من قصورٍ وتخلّف. ولقد يجوز أن نحسب **أوّل** تلك المستويات مفتاحيًّا لفهم المشروع النقديّ لمحمد أركون بما هو مشروع لإعادة تصويب النظرة إلى الدين والدينيّ والروحيّ كأبعاد غير قابلة للتجاهل أو الإنكار في حياة الناس والمجتمعات، ولإخضاع التراث الدينيّ للفحص العلميّ ضمن منظور تجاوُز النظرة الدوغمائية المغلقة.

ثانيًا: هامشية المسألة الدينية في السياق العلمانوي

منشغلًا بمتابعة وتحليل حال المسألة الدينية ومكانتها في التفكير الغَرْبيّ المعاصر، كتب محمد أركون[9] ملاحظًا «أن الثقافة الحديثة بكلّ أنواعها، العلمية والفلسفية والأدبية والفنية، تجعلنا نفورين أكثر فأكثر من الموضوعات المؤسِّسة للأديان التوحيدية. وأقصد بهذه الموضوعات الوظيفة النبوية والخطاب النبويّ، ثم الوحي، ثم تدخّل الله في التاريخ، ثم الكتابات المقدسة، ثم الكتاب المقدّس كوعاء لكلام الله، ثم التراث الحيّ، ثم السلف الصالح الذي نقل إلينا تعاليم الله عن طريق وساطة أنبيائه، ثم أسرار الإيمان، ثم حياة الأبدية والخلود... إن الفلاسفة الذين يحظون باهتمام وسائل الإعلام في فرنسا هم أولئك الذين يعلنون عن أنفسهم بأنهم لا أدريّون أو ملحدون . إنهم أولئك الذين يسخرون من كل الموضوعات أو الإشكاليات اللاهوتية ويَعتبرونها شيئًا قديمًا عفى عليه الزمن».

تنصرف هذه الملاحظة، ومثيلاتٌ لها كثيرات نصادفها في نصوصه، إلى بيان وجْهٍ من وجوه الضَّعف والتقصير في الفكر الغربي الحديث المشدود إلى فكرةٍ عن الحداثة تفترض الأخيرةَ قطيعةً

(٩) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص ٢٦٩.

نهائية مع الفكرة الدينية منظورًا إليها كجزء من مواريث القرون الوسطى البائدة. ينتمي هذا التجاهل المثير للمسألة الدينية في الثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة إلى نزعة وضعية علموية في الفكر، مثلما ينتمي إلى نزعة علمانوية (Laïciste) في السياسة. نشأتِ الأولى وتطوَّرت في القرن التاسع عشر، وفي مناخ الانتصارات المتلاحقة التي حقَّقها العلم في ميدان الطبيعة وأغْرَتْ كثيرين من خارجه بإخضاع الظواهر الإنسانية التي يدرسونها للمناهج عينِها التي تُدْرس بها ظواهر العالم الطبيعي. أمّا الثانية، وقد شهدت ذروتها في فرنسا في العام ١٩٠٥ مع إقرار الفصل الكامل بين الدولة والكنيسة ثم تَعَاظَمَ التعبير عنها في روسيا البلشفية بعد العام ١٩١٧، فهي تَرِث التراث العلماني الأوروبي (= وهو فكريّ ـ سياسيّ) بعد أن تركّبه على موروثِ نظرةٍ فلسفية مادية معاديةٍ للدين: بدأ التعبير عنها في نهايات القرن الثامن عشر وزَادَ أمرُها استفحالًا مع صعود النزعة الوضعانية العلموية في القرن التاسع عشر، فكانت العلمانوية (Le laïcisme) ـ كإيديولوجيا سياسية ـ ثمرتها.

على أن المشكلة ليست في أن الفكر الحديث سقط ضحية أوهامه الوضعانية والعلموية بإمكان مَحْو الدين والقضاء على أسباب استمرار المتخيل الدينيّ فحسب، وإنما هي في أن هذه الفكرة الوهمية والخرقاء تحوَّلت إلى سياسات رسمية حين تبنَّتها الدولة وطبَّقتها[١٠] بالعنف السياسي ـ القانوني. والحال أن التجربة التاريخية المعاصرة للغرب نفسه تشهد للمشاعر الدينية بالقدرة على التجدُّد المذهل في قلب أعرق المجتمعات العلمانية كما في مجتمعات أخرى من خارج أوروبا تدين الأكثريات في شعوبها بالمسيحية[١١]. وليس معنى ذلك أن محمد أركون يناهض العلمانية ودعوتها إلى الفصل بين السياسيّ والدينيّ، وإنما هو يعني أنّه ـ وهو العلمانيُّ بامتياز ـ يستهجن تحويل العلمانية من فكرة سياسية إلى عقيدة فلسفية وإيديولوجية وإلى سلطة قهرية جديدة[١٢] تتدخّل في عقائد الناس وفي حرية التفكير والاختيار! في مقابل هذه النظرة الوضعية المهمِلة للدين، بل المستخِفَّة به، المحتقِرة له، يشدّد أركون على حاجتنا إلى أن «نعيد الاعتبار للأديان بصفتها أنظمةً معرفية لا تزال تلعب دورًا مهمًّا في آليات وطرائق اشتغال ملكاتنا الفكرية والعاطفية»[١٣]، وإلى أن ندرك ـ على وجه اليقين ـ أن مسألة المقدَّس غير قابلة للحجب أو الإلغاء لأنها حاجة إنسانية

(١٠) «إنّ المسلّمات الضمنية للاشتراكية العلمية على الطريقة السوفيتية، وكذلك المسلّمات الضمنية للعلمانوية الفرنسية المتطرفة توهَّمتا بأنه يمكن القضاء كليًّا على المخيال الديني عن طريق تدريس الإلحاد الرسمي فيما يخصّ الأولى، أو عن طريق حذف الظاهرة الدينية من برامج التدريس الثانوية والجامعية فيما يخصّ الثانية». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١١) يقدّم أركون مثالين لذلك: في الغرب حيث جورج مارشيه، زعيم الحزب الشيوعي الفرنسي الأسبق، يصافح بحرارة البابا يوحنا بولس الثاني في مشهدٍ لم يكن من الممكن تخيُّلُه في الماضي القريب، ثم في بلدان أمريكا اللاتينية وأفريقيا حيث يُسْتَقْبَل البابا نفسُه في جوٍّ من الفوران الشعبي لا يختلف عمَّا يُلْحَظ في المجتمعات الإسلامية. انظر: Mohamed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984), p. 186.

(١٢) «العلمنة لا ينبغي لها هي الأخرى أن تصبح عقيدة إيديولوجية تضبط الأمور وتحدّ من حرية التفكير كما فعلت سابقًا» و«... لا يعني أبدًا أن العلمنة ينبغي أن تصبح بدورها سلطة عليا تضبط الأمور وتحدّد لنا ما ينبغي التفكر فيه وما لا ينبغي التفكير فيه كما فعلت سلطة الفقهاء والإكليروس سابقًا». انظر: أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

(١٣) أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ص ٧٠.

واجتماعية عميقة، وليس في مُكْنِ العقل أن يحلّها أو يوفّر أجوبةً تُلغي الحاجة إليها مثلما توهّم الفلاسفة منذ عصر التنوير[١٤].

ومع أنّ محمد أركون يسلّم بأن من مكتسبات العلمنة أنها خلّصت المسيحية من الهواجس السلطوية «فلم يَعُدِ التديُّن يهدف إلى تحقيق المكاسب والمنافع، وإنما أصبح حُرًّا خالصًا لوجه الله» أي «بدافع من حاجة داخلية عميقة»[١٥]، وهذا عنده هو جوهر العلمنة[١٦]. ومع أنه يتفهّم الأسباب التي حملتِ المفكرين ـ في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ـ على إيلاء الجانب الماديّ أهمية أكبر من الجانب الروحي (في لحظةِ هيمنة الإيديولوجيا الدينية)، إلّا أن ذلك لم يَعُد ـ بالنسبة إليه ـ مبرّرًا في ما بعد، ولا عاد من المفهوم أن يُتَّخَذ القضاء على سلطان الكنيسة حجّة للقضاء على الدين في المدرسة والمجتمع، وإنتاج أجيال جديدة من المواطنين منزوعة الذاكرة التاريخية والثقافية! ذلك أن من الواجب «التمييز بين الدين كتنزيه روحاني وشغف بالمطلق، مطلق الله، وبين الدين كإيديولوجيا سياسية تهدف إلى السلطة وتحقيق المنافع والمآرب في هذه الدار العاجلة»[١٧]. وهو التمييز الذي لم يعد ممكنًا في الوعي الغربي ـ والفرنسي خاصة ـ منذ أن فرضت الثورة الفرنسية، في الغرب كافة، «متخيّلًا علمانيًا وجمهوريًّا»[١٨] معاديًا للدين، وعلى نحو أكثر وضعيةً وتطرُّفا مع الجمهورية الثالثة. والنتيجة أنّ إهمال البعد الروحي، وحرمان الناس من معرفة شيء عن الأديان وتاريخها، يجعل هؤلاء «يضلّون الطريق، ويذهبون إلى أيّ مكان لإشباع حاجياتهم الروحية. وللأسف فإنهم يقعون في أحابيل الشعوذات والقادة المغامرين والدجالين الذين يصلون بأتباعهم إلى حدّ إقناعهم بالانتحار الجماعي»[١٩].

لا يجادل أركون، إذن، في شرعية الفصل بين الكنيسة والدولة، لأن ذلك ما فَتَحَ سبيل التقدم أمام أوروبا، لكنه لا يرى مبرّرًا للخلط بين ذلك (الفصل) والفصل بين الجانبين الماديّ والروحيّ داخل الإنسان بتكريس (الجانب) الأوّل وإهمال الثاني وذلك من طريق «تغليب حقوق «الفرد ـ المواطن» على حقوق «الشخص ـ الروح». وهو التغليب الذي كان في أساس نقده لمنظومة حقوق الإنسان في الغرب، لا من زاوية الدعوة إلى التراجع عنها، وإنما من زاوية المطالبة بإغنائها بما هو مُهْمَل فيها، ذلك أن «حقوق الإنسان لا تكتمل إلّا بإشباع حاجاته الروحية والزمنية في آنٍ معًا، وليس فقط الزمنية أو المادية»[٢٠].

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(١٦) «العلمنة التي أدعو إليها في العالم الإسلامي ليست مضادّة للدين، وإنما هي فقط مضادة لاستخدام الدين لأغراض سلطوية أو انتهازية أو منفعية». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(١٨) Arkoun, *ABC de l'Islam: Pour sortir des clôtures dogmatiques*, pp. 161-162.

(١٩) أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص ٢١١.

(٢٠) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٢٥٤.

إذا كانت الوضعية العلموية والعقلانية المادية المعادية للدين قد وفّرت للدولة العلمانوية ثقافتَها وإيديولوجيتها، فإن سياسات هذه الأخيرة وتشريعاتها رسمَتْ للفكر وللمؤسسات الأكاديمية والجامعية مساحات اللامفكَّر فيه والمسموح التفكير فيه، ودفعت النخب الفكرية والأكاديمية إلى استبطان تلك القواعد والتزامها في التفكير، أو قُل ـ للدقة ـ من أجل عدم التفكير في الشأن الديني بذريعة الحاجة إلى عدم إحياء الدين في الحياة العامّة! وإذْ يُتَّهم كلّ من يحاول دراسة التوراة والأناجيل في الجامعة الفرنسية بالرجعية، ويتعرض البحث العلمي في نصوصها إلى الحظر، تكون النتيجة أنّ مساحة المنسيّ والمُهْمَل تتسع أكثر[٢١]، ومعها يتّسع نطاق الجهل العامّ بالمسألة الدينية في المجتمع. على أن ذلك يقترن، في الوقتِ عينِه، بعودةٍ جديدة للعقل اللاهوتي في الغرب إلى ساحةِ الروحيِّ والاجتماعيِّ مستغلًا الفراغات التي لم ينجح عقل التنوير في مَلْئها. إنه «يحاول ... أن ينتقم لنفسه وأن يسترجع بعض مواقعه الضائعة التي أفقده إيّاها عقل التنوير منذ مائتيْ سنة»[٢٢].

لا يُوضَع الدين في مقابل العلم ـ في تصنيف العقل الوضعي ـ فحسب، وإنما يوضَع في مقابل العقل أيضًا؛ فالدين ـ في منظورٍ عقلانيّ وضعيّ متطرّف ـ ينتمي إلى التصورات المِيثيّة والخيالية وليس من صلةٍ تربطه بالعقل ولا من سبيل إلى توسُّل العقل لفهم خطابه أو ظاهراته. ولأن الخيال ليس فعلًا معرفيًا، ولا يَقْبَل النظرَ إليه كموضوع للعقل، فلا مناص من إخراج الدين والخيال والمتخيَّل من ساحة المعرفة أو من ساحة المسائل القابلة لأن تكون من موضوعات المعرفة. من النافل القول إن هذه الثنائية الإبيستيمولوجية: العقل/الخيال تبدو حادّة وتقاطبية في نطاق التفكير الوضعي، وتنطوي ـ في الوقتِ عينِه ـ على معيارية تبجّل الأوّل وتبخس الثاني، ذلك أن «النمط الوضعي للعقل ... تَجَاهَلَ أو أساء فهم المكانة الأنثروبولوجية للخيال»[٢٣]، وأتَتِ العلومُ الاجتماعية والسياسية المعاصرة تعيد ترويج العقيدة الوضعية ذاتها من خلال تجاهلها التام للخيال والمتخيّل في بناء التصورات وتشكيل المؤسسات وتوجيه الأفعال والممارسات، والحال أنه «ليس بالعقل وحده يحيا الإنسان، وإنما برطوبة الخيال أيضًا وجموحه واتساعه الخلّاق»[٢٤].



إذا كان تجاهُلُ المسألة الدينية واستصغار شأنها في ميدان البحث العلمي سمةً رئيسًا من سمات العقل الوضعي ـ العلمويّ، وإذا كان ابتخاس مكانة الشأن الديني ـ بما فيه تاريخ الأديان ـ في البرامج التعليمية والمقررات المدرسية للدولة العلمانية (خاصة في صيغتها العلمانوية الفرنسية) من

(٢١) «عندما يشتغل المرء في نظام التعليم الفرنسي، فإنه يصطدم بجهل مؤسّساتي معمَّم، أدّى منذ القرن التاسع عشر إلى توليد قارّة هائلة من اللامفكَّر فيه داخل المجال الديني». انظر: أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص ٢٦٢.

(٢٢) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ١٦٩.

(٢٣) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٤٩.

(٢٤) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٢٠٠.

ثمار تحوُّل الفكرة الوضعية العلمانوية إلى إيديولوجيا سياسية، بل إلى عقيدة سياسية أو عقيدة دينية جديدة، للدولة تلك، فإن التجاهلَ هذا يبلغ مداه ـ في نظر أركون ـ حين يتعلق الأمر بدين آخر غير المسيحية، وتحديدًا الإسلام. يصبح، في هذه الحال، تجاهُلًا مضاعَفًا يتضافر في تكوينه العقلُ الوضعي والمركزية الثقافية والدينية الأوروبية، الناهلة من الموروث اليهودي ـ المسيحيّ والناظرة إلى الإسلام من داخل المعطيات اللاهوتية لذلك الموروث. هكذا تتأذى صورة الإسلام في الوعي الغرْبي مرّتين: مرّةً بما هو دين يُخْرجُه العقل الوضعي العلموي، كسائر الأديان الأخرى، من «فردوس» الاعتراف كنظرة إلى العالم والمجتمع والفرد، وكطريقة في السلوك، وكمنظومة من المعايير والقيم. ثم مرّةً بما هو دين مختلف عن المرجعية الاعتقادية الدينية السائدة في الغرب، والتي لا يكاد العقل الوضعيُّ ذاك ينتبه إليها إلّا متى وُضِع الإسلامُ إزاءَها كآخر يستنفر الوعيَ بها. ربّما كانتِ المشكلة أقلّ وطأةً فيما لو كانت حالُ الإنكار للإسلام كدينٍ ثمرةَ نظرةِ العقل اللاهوتي اليهوديّ ـ المسيحيّ إلى عقيدةٍ أخرى مختلفة، أو هو يريدُها كذلك (أي مختلفة) مُصِرًّا على تجاهُلِ المشترَك العَقَدي التوحيديّ بين الديانات الثلاث، إذْ يمكن ـ حينَها ـ أن يُقْرأ ذلك الرفض في سياق الجداليات اللاهوتية التي لا انقطعت بين اليهودية والمسيحية والإسلام منذ القرن الثامن الميلادي (= الثاني الهجريّ) حتى القرن الثامن عشر الميلادي. غير أن الأدْعى إلى الاستغراب أن تلك الحال من الإنكار إنما هي من فعل عقلٍ آخر ـ يُفْتَرَض أنه مناهض للعقل اللاهوتي ومناقض له ـ هو العقل الوضعي أو يُفْتَرَض فيه، على الأقلّ، أن يكون محايدًا إزاء الأديان كافة طالما هو وضعيّ، أي لا يعترف بنوع المعرفة التي يقدّمها الدين.

ثالثًا: الإسلام في العقل الوضعي: الجهل، التجاهل، الحيف

التجاهُل المركَّب للإسلام، بل الجهل به، يبدو سائدًا على أوسع نطاق في مجتمعات الغرب الأوروبي والأمريكي بأثرٍ من سيادة منطق ذلك العقل الوضعي وأحكامه في المجتمع والدولة وفي أوساط النخب على ما يرى محمد أركون. وهو، من موقع الباحث والدارس للظاهرة، ومن موقع الشاهد المُعَايِن، يلاحظ أن الإسلام «أصبح موجودًا في فرنسا، ويشكّل الدين الثاني في البلاد بعد الكاثوليكية. ولكنّ أحدًا لا يعرف ما هو تاريخ الإسلام: أي الإسلام كدين وكتاريخ ثقافي وعلمي وفلسفي وروحاني. كل ما يعرفونه أن المسلم يتزوج أربعة نساء، ولا يأكل لحم الخنزير، ولا يشرب الخمر، ويضرب إمرأته!»[٢٥]. صورةٌ نمطيةٌ هذه؟ نعم، هي كذلك بالتأكيد، لكنها ناجمة من جَهْلٍ بالموضوع الذي تتكوَّن عنه (تلك الصورة). وإذا كان من الجائز حسبانُ تكوينها وتنميطها على ذلك النَّحْو ممّا ينتمي إلى فِعْلٍ إيديولوجيّ قَصْديّ أو يتقصّد الانتقاء والابتسار والتلاعب بعقل المتلقي لترسيخ نظرة سلبية إلى الإسلام والمسلمين، فإن الأَوْلى بالاعتبار أن يُؤْخَذَ في الحسبان

(٢٥) أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص ٢٠٨.

عامل الجَهْل بالموضوع بوصفه العامل الرئيس، ذلك أنه وحده يفسّر لماذا يكون ذلك التنميط والتلاعب بعقل المتلقي ممكنًا وسَهْل المنال.

على أن هذا الجهل ليس حصيلة سياسات الدولة في مجتمعات الغرب، ونظامها التعليمي والإعلامي، فحسب ـ وإنْ كانت حصّتها في المسؤولية عن ذلك أعلى ـ وإنما هو أيضًا حصيلة موقف النخب الفكرية وتجاهلها المقصود، أو المُؤَدْلَج، للإسلام. وترتفع درجةُ المفارقة حين يكون في جملة المتجاهلين لهذا الدين التوحيدي مفكّرون وفلاسفة كبار من المشتغلين في ميدان الدراسات اللاهوتية والتاريخ الديني يرفضون النظر إلى المسألة الدينية إلّا من خلال المسيحية[٢٦]. وهكذا بمقدار ما يعبر موقفُهُم ذاك عن انحباس وعيهم في أُطُرٍ مغلقة محكومة بنزعة مركزية ثقافية ـ دينية، يعيدون فيها إنتاج يقينيات العقل اللاهوتي القروسطي[٢٧] بمفردات جديدة، يقدّمون مساهمتهم ـ المتواطئة مع الدولة حتى وإنْ بصورةٍ مُضْمَرَة ـ في التجهيل أو في التمكين للجهل على الرغم من حساسية المسألة التي يتناولونها بالتجاهل والنسيان.

وربّما قيل إنّ هذا التجاهُل الفكريّ الغربيّ للمسألة الدينية، وللإسلام بخاصة، تحوَّل في نهاية القرن العشرين والعقد الأوّل من القرن الحالي إلى اهتمامٍ زائد ـ وأحيانًا مُبَالَغ فيه ـ بالإسلام، حتى أن الانشغال به لم يَعُد هاجسًا معرفيًا خاصًّا بالمختصّين من علماء الإسلاميات (= المستشرقين)، وإنما أضحى هاجسًا عموميًّا يشغل الصحفيين والإعلاميين، بل وقطاعًا واسعًا من الرأي العام. والقول صحيحٌ، في الإجمال، لكنه لا يغيّر من شيء من وجاهة ملاحظات محمد أركون. ذلك أن شدّة الاهتمام الغربي بالمسألة الدينية، والإسلام على نحوٍ خاصّ، ليس قرينةً على زوال حال الإغضاء والتجاهُل؛ فإلى أن الحاملَ على ذلك الاهتمام أمنيٌّ في المقام الأول (= الإرهاب)، أي طارئ وعارِضٌ وموضعيّ، وليس دافعًا معرفيًا أو ثقافيًا، فإن نوع ذلك الاهتمام يقطع بأنه لم يَكَدْ يُخرِج الوعيَ الغربي من حالِ التجاهُل الصارخ للإسلام إلّا لكي يُدْخِله إلى حالِ الجَهْل الفادح به؛ ذلك أن حَجْم المعرفة بالإسلام هزيلٌ في غاية التفاهة ولا يكاد يتجاوز العموميات. وأكثرُ تلك «المعرفة» على قَدْرٍ من الانتقاء والتنميط خطير: زَادَه الهُجَاسُ من «الإرهاب الإسلامي» شُحنة

(٢٦) «إن الفلاسفة يفتخرون بأنهم يستمدّون تفكيرهم النقدي من الحقائق المبرهَن عليها من قبل البحث. ولكننا نلاحظ أنهم حتى اليوم لا يفكرون في الظاهرة الدينية إلّا من خلال نموذج المسيحية الغربية. وحتى فيلسوف كبير كبول ريكور، مشهور بأريحيته الفكرية وغناه الروحي النادر، لا يفكر في الدين إلّا من خلال هذه المسيحية. وهكذا ينسون ليس فقط الإسلام وإنما حتى المسيحية الشرقية التي يرمونها في ساحة الشيء الغريب أو الغيريّة المختلفة لشرقٍ مركَّب تركيبا من خيالهم!». انظر: أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٢٧) يستغرب أركون، في هذا النطاق، ما قاله بول ريكور في مقابلة له مع جريدة لوموند من أن الإسلام «يستعيد نفس الرمزانية الدينية والمقولات اللاهوتية المشتركة للديانة التوحيدية التوراتية والإنجيلية»، وبالتالي فهو لذلك السبب «لا يقدِّم أيَّ شيءٍ جديد يجبرنا على الاستعادة الفلسفية للظاهرة الدينية من جديد وذلك انطلاقًا من التجربة اليهودية ـ المسيحية للإلهيّ والديني». ويعلّق أركون على ذلك قائلًا: «لا نستطيع من جهتنا إلّا أن نقيس حجم الخطورة الإيبيستيمولوجية لمثل هذا الموقف. في الواقع إن بول ريكور لا يخرج عن الموقف الدائم والمستمر منذ قديم الأزمان للعقل اللاهوتي المسيحي واليهودي». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

وزخمًا وأوارًا على مفعول الموروث الثانوي في اللاشعور الجمعيّ الأوروبيّ والغَرْبيّ منذ العصر الوسيط. ثم إن الإسلام، في هذا النوع من الاهتمام، يَكُفّ عن أن يكون دينًا وكتابًا وحضارةً وثقافةً ومجتمعات لِيُخْتَزَل إلى «حركات أصولية» و«إرهاب» وحِجَابٍ وشُبَّان مُلْتَحِين وكراهيَّةٍ للآخر ومنظومة قِيَمِه... إلخ.

ربَّما يجد محمد أركون عُذْرًا للرأي العام الغربي لأن جَهْله للإسلام ليس فعلًا اختياريًا في مجتمعاتٍ تمنع مواطنيها حتى من معرفة دينها. لكنه لا يجد مثل ذلك العذر لباحثين مختصّين آثروا أن يُسيؤوا استعمال رأسمالهم المعرفي لأغراض غير علمية وغير موضوعية، فانخرطوا في ما انخرط فيه الصحفيون والإعلاميون من ألوان الاختلاق والتحريض والتزييف. في مناسبات عدّة، علَّق محمد أركون المسؤولية على عاتق باحثين غربيين في ميدان العلوم السياسية والاجتماعية أساءوا تقديم الإسلام إلى الجمهور الغربيّ حين اُختزلوه في «الجماعات الأصولية» أو في التطرف الديني أو في الحجاب، وتلقفت وسائل الإعلام خطاباتهم وأوسعتْ لهم المجال للحديث في الموضوع في مناسبات متكرّرة. ولقد سَمَّى هو بعضًا من هؤلاء (جيل كيبيل، برونو إيتيان ...) الذين حوَّلتهم وسائط الإعلام إلى «علماء» و«خبراء» بتاريخ الإسلام، مُعْتَمَدين من الحكومات و«الرأي العام» في كلِّ شأنٍ اتَّصَلَ بالإسلام والمسلمين. غير أنه ظل يعتبر أَمْرَ هؤلاء أَهْوَن من غيرهم من علماء الإسلاميات من ذوي الاختصاص والسلطة العلمية الذين لا يملك الأولون معرفتهم العميقة بالإسلام وتاريخه الدينيّ والثقافي والحضاريّ. فالأخيرون، من المستشرقين الكبار، يملكون رأسمال المعرفة وامتياز التفوُّق الفكري على الأوَّلين، لكنهم يسيؤون استعمالهما فيتحوَّلون ـ مثل الأوَّلين ـ إلى موظَّفين إيديولوجيين في خدمة الدولة وسياساتها. المثال الكبير لذلك، في نظر أركون، هو برنار لويس الذي حاد عن جادة العلم والبحث حين انصرف إلى إنتاج كلامٍ إيديولوجي مُفْرِط في الانحياز ضدّ الإسلام والمسلمين على مقاس سياسات دولته ودول الغرب، مستغلًا مكانته المرموقة وإصغاء السياسيين إليه في كل شأن يتعلق بالإسلام والعالم الإسلامي.

تحدث محمد أركون في مناسبات كثيرة، بغير قليلٍ من الحسرة، عن تلك السلطة التي تملكها أفكار برنار لويس وأطروحاتهُ ومواقفه على مجتمعات الغرب: رأيًا عامًا ونُخَبًا سياسية، حيث «يقدّم ضمانة «علمية» أو مزعومة كذلك لجملةٍ من الأطروحات الواضحة والمبسَّطة والمطروحة على طريقة الأستاذ الجامعي في البلدان الأنغلو ـ ساكسونية». ومع أن أركون يعترف بأن هذه الأطروحات «تبدو... ـ ظاهريًا ـ علمية، وصفية، حيادية، أي خالية من أيّ تسرُّب إيديولوجي أو مواقف مسبقة»، وأنّ «المعلومات الجزئية أو التفصيلية التي يقدّمها... صحيحة أو دقيقة»، إلّا أنه يشدّد على أن «الرؤيا العامّة التي يحاول فرضها عن الإسلام والمسلمين... **إيديولوجية محضة**»، ذلك أنه «بدلًا من أن ينظر... إلى المشاكل السياسية والاقتصادية والنفسية والاجتماعية الحارقة التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ويعتبرها سببَ «الهيجان المسعور»، نجده يركز همّه على الإسلام فقط وينعت هذا الهيجان بـ «الإسلامي». بمعنىً آخر فإنه يهمل كل المشاكل المادية المحسوسة

التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية وتسبّب لها كل هذه الانفجارات العنيفة لكي يتمكن من أن يتهم الدين في أصله وجوهره». ويسمح له مثل ذلك الاتهام بأن يَصطنع مقابلةً مُجْحفة يقيم بمقتضاها «تضادًا مانويًا، أو ثنائيًا، بل شيطانيًا بين الإسلام والغرب بعد أن يفترض بأن الإسلام مصابٌ في جوهره وبشكل أزليّ بالسُّعار الهيجاني ضدّ الحضارة الغربية»[٢٨]. إنه يبتذل وظيفته كباحث، ويسخّر رأسماله المعرفي، كمختص قدير في تاريخ الإسلام الكلاسيكي والحديث، لخدمة أغراض سياسية على نحوٍ يتحوَّل فيه إلى مجرَّد صحفي أو داعية إيديولوجي يشبه المئات ممن يتناوبون على صفحات الرأي وبرامج المحطات التلفزيونية المهجوسة بـ «الأصولية» و«الإرهاب الإسلامي» لتلاوة خطابات التجييش والتحريض ضدّ الإسلام والمسلمين. إن برنار لويس، وأمثاله من الباحثين الغربيين، لا يمارس هذه السلطة المعرفية إلّا في مجتمعات تجهل الكثير عن الشأن الديني والروحي، وفي بيئات ثقافية لا تقيم كبيرَ اعتبار لذلك الشأن[٢٩]. وهي، لذلك السبب، سلطة غير ذات قيمة في ميزان المعرفة، لأنها ـ بكل بساطة ـ إيديولوجية.

أَظْهَرُ وُجُوه الإيديولوجيا في خطابات الغربيين، ومنها خطاب برنار لويس، الانتقائية وازدواجية المعايير. ما ينطبق على الإسلام من أحكام لا ينطق على الغرب حين يكون التعريف سلبيًّا. لا مكان في تلك الخطابات لأحكامٍ متوازنة على طرفيْ العلاقة المتقاطبيْن (= الإسلام الغرب)، فالطرفان لا يستويان في معادلة رؤيةٍ إيديولوجية منحازة ترى في الغرب الخيرَ كلَّه وفي الإسلام الشرَّ كلَّه. ولكن «أليس من العدل ـ يقول أركون ـ أن نذكر البربرية النازية، والتوتاليتارية الستالينية والنزعات الفاشية لليمين المتطرف في بلدان أوروبية عديدة؟ أليس من العدل والإنصاف أن نذكر القمع الاستعماري للشعوب بالأمس، والهيمنة الاقتصادية والمصرفية عليها اليوم؟ ومن قام بهذه الأعمال: هل هو الإسلام أم الغرب؟ فلماذا تتهم جهة واحدة فقط، ولاتُتَّهم الجهة الأخرى؟ ولماذا المقياس بمقاسينْ أو الكيْل بمعيارين؟» وينتهي محمد أركون إلى الاستنتاج أن «هذه الأحداث الفظيعة التي حصلت كلها في الغرب هي التي غذّت ما يدعوه برنار لويس بـ «الهيجان المسعور» للإسلام! ولو كان هذا الباحث منصفًا، كما يحاول أن يظهر نفسه، لما أهمل كل هذه الحقائق وركّز انتباهه فقط على ما يجري في أرض الإسلام من أعمال عنف»[٣٠].

وبقدر ما تُوَلِّدُ هذه النظرة الإيديولوجية الانتقائية شعورًا بالاستغراب لفقدان الموضوعية والنزاهة العلمية لدى الباحثين الغربيين كلّما تعلق الأمر بالإسلام، تُوَلِّد ردود فِعْل نفسية ـ قد تكون مشروعة ـ لدى من تقع عليهم قسوةُ تلك النظرة الاستعلائية العدائية، حتى لو كان هؤلاء الذين يَنْفِرُون نفرة احتجاجٍ واستنكار باحثين مرموقين من عيار محمد أركون. لذلك يرتفع مبرِّرُ أيِّ استغراب حين يقرأ

(٢٨) هذه النقول من كتاب: أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص ١٦٦.

(٢٩) «بما أن الظاهرة الدينية لا تزال مهملة إلى حدٍّ كبير من قبل العلوم الاجتماعية الحالية، فإن علماء الإسلاميات الغربيين ـ ومن بينهم برنارد لويس ـ يستطيعون أن يتلاعبوا بها وبتفسيرها كما يشاؤون. إنهم يتلاعبون بها بنوع من «الوقاحة العلمية» إذا جاز التعبير». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

المرءُ عبارات انفعالية للرجل من قبيل هذه التي يقول فيها ردًّا على لويس والغربيين عمومًا «إني إذْ أكتبُ أنا شخصيًّا هذا الكلام، أشعر بهذا «الهيجان المسعور» ينمو في داخلي تجاه موقف قطاعات واسعة من الغرب تجاه حقائق الإسلام. أشعر بالكبت والوحشة والعجز أمام قطاعات الرأي العام الأوروبي التي لا تستمتع إلّا لبرنار لويس وأمثاله لأنه يعبّر عن مصالح القوى المهيمنة أو «حقائق» الخطاب المهيمن في الغرب»[٣١].

لا بدّ، إذن، من نقد هذه الثقافة التي تنتج نظرةً وضعية سطحية إلى المسألة الدينية، ونظرة إيديولوجية عدائية إلى الإسلام بوجْهٍ خاصّ. ونقد هذه الثقافة إنما يكون بنقد العقل الذي ينتجها، أي عقل التنوير، وهو عين ما حاوله أركون منذ زمن من خلال جدالاته الفكرية التي لم تنقطع مع المعرفة الغربية الدائرة على الإسلام وعلى المسألة الدينية بوجهٍ عام ...، وعيْنُ ما دَفَعَ ثمنه في الأوساط الثقافية الغربية حصارًا وتشهيرًا لأسباب ما خَفِيَ أمرها عليه[٣٢].

رابعًا: المُتَخَيَّل، المركزية الذاتية، الإيديولوجيا

يعترف محمد أركون أن قوةَ المُتَخَيَّل[٣٣] الغربي عن الإسلام أعلى من قوة المعرفة العلمية به[٣٤]. والمتخيَّل هذا ـ وهو نتاج تراكم تاريخي طويل غذَّتْه الحقبة المعاصرة بالمزيد ـ نقرأ معطياته في وعي جمهور غربيّ «مشحون بالأحكام السلبية المسبقة والعتيقة عن الإسلام والمسلمين»، وهو «يمتلك صورة ارتيابية تشتبه بهم أو لا تثق بهم على الإطلاق. إنها صورة احتقارية، وغالبًا عدوانية»[٣٥] تجاههم. ليست وظيفة هذه الملاحظة إنكار أيِّ جَهْد علميّ لفهم هذا «الآخَر» (= المسلم) من ذلك النوع الذي يبذله الباحثون المختصّون في مجال الدراسات الإسلامية (= المستشرقون)، لكنها تبغي التشديد على حقيقتين مترابطتين: أولاهما أن التيار العام الغالب على المجتمعات الغربية هو المسكون بتأثير صُوَر نمطية عن الإسلام والمسلمين ترسَّخت في الوعي الجمْعي الأوروبي منذ مئات السنين في سياقات تاريخية ميَّزها الصدام المستمر بين الإسلام والمسيحية، وزادَتْها رسوخًا حقبة التحرر الوطني في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين الماضي، وتجربة الثورة الإيرانية، وصعود الأصولية الإسلامية، وأحداث الحادي عشر من سبتمبر

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٣٢) «عندما يتجرأ مثقف مسلم على أن يتبنى هو الآخر... النقد الفلسفي لعقل التنوير، فإنه يثير فورًا الشبهات من حوله ويُتَّهم بالأصولية ومحاولة إحلال العقل الإسلامي المتزمت محله! وكثيرًا ما يتاح لي أن أتحدث أمام الجمهور الأوروبي في فرنسا أو ألمانيا أو هولندا أو إنكلترا... إلخ. وعندما أتطرق إلى دراسة التطور التاريخي للعقل في أوروبا من وجهة نظر نقدية، فلا أحد يهتم بكلامي. فقط يهمهم التركيز على الصورة الهوسية للإسلام باعتباره خطرا يهدّد الغرب وحضارته!... ما عدا ذلك لا يريدون أن يسمعوا شيئًا مني». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٣٣) يعرف المتخيل بأنه «... مجموع التصورات المنقولة عبر الثقافة المعممة». انظر: Arkoun, *ABC de l'Islam: Pour sortir des clôtures dogmatiques*, p. 34.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٣٥) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ١٩.

٢٠٠١، واحتلال العراق...[٣٦]، وثانيهما أن نفوذ التيار العلميّ في الغرب تراجع في ميدان دراسات الإسلام والمجتمعات الإسلامية في العقود الأخيرة ولم تَعُدِ المعرفة بالإسلام تسلك مسالك النظرة الاستشراقية المتبحّرة والرصينة التي عرفناها منذ القرن التاسع عشر وحتى ستينيات القرن المنصرم.

لكن محمد أركون إذْ يقيم التمييز الضروري بين رؤية الجمهور العام ورؤية النخب الفكرية إلى الإسلام، لا يجد ما يمنعه من الاعتراف بوجود مشتَركاتٍ في النظرة بين الفريقيْن تتخطى حدود الفرق والفصل والتمييز؛ مشتَرَكات نبَّهَتْهُ إليها تجربةُ اتصالٍ مباشر بالجمهور والنخب في المجتمعات الغربية، وملاحظة ما بين نظرتيْها إلى الإسلام من اتصالٍ يحمل على الظن «أن هناك إطارًا واحدًا للتصوّر والإدراك في كل الغرب» وعلى الظنّ بوجود «خطاب جماعيّ جبّار ومشترك لدى الجميع، وبخاصّة في ما يتعلق بالإسلام»[٣٧]. ومن الطبيعي أن يكون لمثل هذه الملاحظة ما بَعْدَها في وعيه. وأوّلُ ما بَعْدِها السؤال المشروع عمّا إذا كان التيار العلميّ في الغرب، العارِف بشؤون الإسلام والمسلمين، هامشيًا إلى الدرجة التي يُخْفِق فيها في تطوير نظرة المجتمع والجمهور العام إلى الإسلام، أو مساهمًا في ترسيخ النظرة العامية إياها[٣٨]!في الحالتين، لا سبيل لدينا إلّا الاعتقاد أن المعرفة الاستشراقية تقع في موقع سلبيّ من الثقافة والمجتمع ولا يكاد أن يكون لها تأثير يبرّر لها الوجود في المجتمعات التي قامت فيها[٣٩]؟

يميل أركون إلى الظنّ أن المعرفة الاستشراقية نفسَها، وإنِ ارتفَعَت مستوًى عن حدود المعرفة العامّة العامية في المجتمعات الغربية، تستبطن بعضَ يقينيات المتخيَّل الغربي عن الإسلام؛ فإذا كان ممّا تبطَّن في داخل ذلك المتخيَّل - لدى الجمهور - أن كلّ مشاكل الأمن التي تعاني منها مجتمعات الغرب إنما مصدرها الإسلام والمسلمون، فإن المستشرقين لا يختلفون عن سواد الناس حين يعزون سائر المشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية إلى الإسلام. يجري، في هذا النوع من التعليل، تضخيم الإسلام والتعالي به إلى مستوى الألوهية من خلال حسبانه قادرًا على فعل كلّ شيء، وإلى التدخّل في كل شيء. وهذه نظرة لاتاريخية إلى الإسلام، في نظر أركون، وإلى المجتمعات التي تعتنقه أكثرياتُها دينًا، والتي تختلف

(٣٦) انظر رأيه في هذه المسائل، في: Arkoun et Mayla, *De Manhattan à Baghdad: Au-delà du Bien et du Mal*.

(٣٧) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ٢٤ (التشديد من عندي).

(٣٨) نقرأ له في هذا المعرض: «إذا كانت جميع الفئات الاجتماعية - الثقافية في الغرب (هكذا في النصّ المُترجَم: والأصحّ جميع) تحمل النظرة ذاتها تجاه الإسلام وتراثه، فإننا نستنتج واحدًا من شيئين/وإمّا أن الدراسات الاستشراقية محرِّرة للعقول ولكنها لا تصل إلّا إلى فئة قليلة جدًّا من المواطنين الأوروبيين أو الغربيين. وإمّا أنها تجيء لكي تدعّم وتؤبد الصورة الخاطئة عن الإسلام لدى هؤلاء المواطنين بالذات». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٣٩) يقطع أركون بأن «الاستشراق قد فشل في مهمته، فهو شبه غائب تمامًا عن الساحة، وحضوره ضعيف جدًّا أو متقطع لا يشفي الغليل. وإذا ما تدخّل لتصحيح النظرة عن المجتمعات العربية الإسلامية فإن تدخلاته تظل سطحية أو موجَّهة. وقد كان متوقعًا أن يؤثر على الجمهور العام في البلدان الأوروبية أو الغربية، ولكن شيئًا من هذا القبيل لم يحصل. وظل إنتاجه محصورًا بفئة ضيقة من الاختصاصيين. وبالتالي فلم يؤثر في نظرة الجمهور الأوروبي (أو الغربي) إلى الإسلام أو العرب. وهي نظرة سلبية جدًّا بشكل عام». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤١.

في بناها التاريخية والاجتماعِية والثقافية واللغوية والأنثربولوجية على نحوٍ لا تقْبل فيه جمْعًا عشوائيًّا تحت عنوان الإسلام(٤٠). وحين يذهب بعض المستشرقين إلى القول باستحالة قيام علمانية في مجتمعات إسلامية، لأن الإسلام في نظرهم لا يميّز بين الدين والدولة، لا يتجاهلون تاريخ الإسلام فقط وما نشأ في تجربة الدولة من تمايُز بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، ولا يتجاهلون التجربة التاريخية لتركيا الحديثة فقط، وإنما يرددون صورة نمطية في المخيال الغربي عن المسلم بوصفه معاديًا للعلمانية(٤١).

قلَّما امتلكَ مفكِّرٌ عربيّ ومسلم جرأة محمد أركون لينتقد الغربيين والمستشرقين ـ من موقع منطلقاتهم الفكرية نفسها ـ على نظرتهم الاحتقارية لتراث الإسلام(٤٢) التي تشبه نظرة الرأي العام (= الجمهور) المجيَّش ـ بصُوَر الماضي وتلاعُبات وسائل الإعلام ـ ضدّ الإسلام والمسلمين؛ وقلَّما تَعَايَشَتْ في وعيٍ عربيٍّ نقْديَّةٌ حادَّةٌ للموروث مع نزعةٍ تاريخية في التفكير تلتمس العُذْر الموضوعي للظاهرة المنقودة وتُحَكِّم اعتبارات التاريخ واظروف لفهمها مثلما تعايشت في فكر محمد أركون(٤٣). ومع أن الرجل أَوْغَل في نقد المستشرقين وأخطائهم في تناول قضايا التاريخ الديني والثقافي للإسلام إلّا أنه ظل يبدي الحسرةَ على نهاية عهدهم المعرفي وميلاد عهدٍ إيديولوجي جديد في «المعرفة» الغربية للإسلام يحتل فيه الصحفيون موقع العلماء الباحثين، والوصف الجاهل للأصوليات المعاصرة مكان التبحُّر الاستشرافي في قراءة التاريخ والنصوص؛ العهد الذي أصبحت فيه الكلمة الفصل في شؤون الإسلام لكتّابٍ مثل جيل كيبل «عوَّضوا» كبار علماء الغربيين من أمثال فلدكه، وغولدستهر، وفلهوزن، ولوي ماسينيون، ومنتغمري وات، وهاملتون غب، وجاك بيرك،

(٤٠) Arkoun, *ABC de l'Islam: Pour sortir des clôtures dogmatiques*, pp. 52-53.

(٤١) أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص ١٥٨.

(٤٢) يردّ محمد أركون على بولكستاين في حوار فكريّ بينهما قائلًا: «... إن المقاربة الصحيحة للأمور لا تكمن في القول بأن «المسلم الحديث يجد نفسه على مفترق الطرق، متلفعًا بعبادة الماضي وثقل القرون الميتة على ظهره...». فهذا استهزاء بالتراث لا معنى له ويعبّر عن نظرة احتقارية لا تليق بقائلها. ما هكذا ينبغي التحدث عن تراث طويل عريض، عن تراث عريق. فهذا الكلام يعني ضمنيا أنه كان من الأفضل لمسلمي الهند وغيرهم من المسلمين أن يتخلوا عن تراثهم ويعتنقوا بكل تواضع وخشوع نمط الحداثة الانكليزية الذي قدمته لهم الملكة فكتوريا وخلفاؤها. وهذا الكلام يقدم لنا أوضح مثل على الطريقة الاستشراقية في النظر إلى الأمور ومحاكمتها». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٤٣) نقرأ له مثلًا: «أودّ أن أقول بكل صدقٍ وتواضُع لزملائي المستشرقين أو المراقبين الغربيين: أرجوكم أن تأخذوا بعين الاعتبار ضغط التاريخ الراهن على الإسلام عندما تدرسون واقع المجتمعات الإسلامية. إنّي لا أهدف إلى مخاصمتكم أو محاربتكم أو خوض معارك جدالية مفتعلة معكم. ولكني ألاحظ أنكم تهملون ضغط الظروف وصعوبة الأحوال إهمالًا تامًّا عندما تحاكمون الوضع في البلدان الإسلامية. وكذلك يفعل كبار المسؤولين السياسيين الأوروبيين عندما يتعاطون مع قضايا الإسلام. فلا أحد يرحم، ولا أحد يقدّر الظروف... وهكذا أصبح الإسلام مخيفًا يهدّد الغرب ويعتدي عليه. وياله من تناقض غريب وقلب للأمور: فقد أصبح الجلاد هو الضحية، والضحية هي الجلّاد .. أصبح القويّ هو الضعيف، والضعيف هو القويّ، وكذا نصدّق ذلك ... أصبحت الضحية على يد وسائل الإعلام الغربية عبارة عن قوة هائلة، فاتحة ومدمّرة. وأصبحت الحداثة التي أدخلت بشكل عدوانيّ وفج وتفكيكيّ إلى المجتمعات العربية والإسلامية عبارة عن خشبة الإنقاذ الوحيدة لهؤلاء المسلمين الجَهَلة الذين يرفضون نعيمَها بالرغم من أنهم أحوج ما يكونون إليها. هذا التصوُّر للأمور اختزاليٌّ جدًّا وغير مقبول على الإطلاق». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٧.

ومكسيم رودنسون/وفان إس... إلخ، وأنتجوا «معارف» سطحية وظرفية(٤٤) عن ظواهر كبرى تنقرض علمًا بتاريخها.

*

لا يترتب على السياق النقدي السابق استنتاجٌ من نوع أن الاستشراق ما زال سجين المتخيَّل الغربيّ الموروث ـ والمعاد إنتاجُه بوسائل الإعلام والتنميط المعاصرة ـ وأن منتوجه من المعارف والتصورات والأفكار ليس لأكثر من تكرار لصُوَرٍ وتمثُّلات عمومية، أو عاميّة، لدى السواد الأعظم من الجمهور الغربي كما قد يظن؛ ذلك أن محمد أركون يسلّم بوجود قطيعة أحدثها عمل المستشرقين في الوعي الغربيّ مع تعبيراته الشعبية العامة السائدة، بل حتى مع بعض تعبيراته النخبوية (= السياسية والإعلامية) المسكونة بالصّور النمطية السلبية. غير أنه لم يَفُتْهُ أن ينتبه إلى أن تلك القطيعة لم تكن حاسمة دائمًا، أو هي لم تكن كذلك في أوساط قسم كبير من المشتغلين في ميدان الدراسات الإسلامية، إذِ استمرَّ كثير من هؤلاء في التعبير عن آراء تتقاطع مع النظرة العامة السائدة للإسلام سواء بشكلٍ موعًى به أو غير موعًى به. وإذا كان يمكن القطع، في نظره، بأن المعرفة الاستشراقية معرفةٌ عالِمة، ونصابٌ من النظر أعلى شأنًا من المعطيات المخيالية، فإن في الوسع التسليم بأن هذه المعرفة لم تقطع بعد، وعلى نحو حاسم ونهائي، مع **ثلاثة عوائق إبيستيمولوجية وإيديولوجية** تنال من موضوعيتها ونصيب العلمية فيها هي: **النزعة المركزية الأوروبية (والغربية)، والتعميم الإيديولوجي، وحضور الأغراض غير العلمية في عمل المستشرقين أو قسمٍ غيرِ قليلٍ منهم.**

قد يكون المظهر الأوّل والعام لتلك المركزية الذاتية في الوعي الغربي عامّة، وفي الاستشراق خاصة، عدم معاملة الإسلام كدين بمثل ما تُعَامَل به اليهودية والمسيحية من اهتمام ودرس. إذا كان في حكم المفهوم أن ينصرف اهتمام الرأي العام إلى الديانتين اللتين يعتقد الغربيوّن أنهما جزءٌ من ميراثهم الحضاري، وأن تَحْظيا بالأولوية، فإن ما يدعو إلى الاستغراب أن يتكرّر الشيءُ نفسُه عند الدراسين الغربيين أنفسِهم إمّا في صورة ابتخاس لمكانة الإسلام مقارنة بالديانتين التوحيديتيْن(٤٥) وعدم معاملته بالسويّة نفسها، أو من خلال الإحجام عن دراسته بالأدوات والمناهج عينِها التي يُدْرسُ بها التراث اليهودي والمسيحي. ولقد أبدى محمد أركون ـ في مناسبات عدّة ـ حسرته على ما اعتبره كيْلًا بمكياليْن في عمل الدارسين الغربيين تجاه الديانات التوحيدية الثلاث؛ فهُم

---

(٤٤) «... إن الكتب التي تملأ السوق الأوروبية اليوم عن «الإسلام الراديكالي» و«التطرف الإسلامي» و«الأصولية» و«السلفية»... إلخ، تبدو لي قصيرة النظر (وهي عمومًا من إنتاج باحثين في العلوم السياسية). فهي لا تعود إلى الوراء كثيرًا لفهم الظاهرة الأصولية، وإنما تتوقف في تحقيبها الزمني عند الخمسينات أو الستينات». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٤٥) «نعلم أن كبار الاختصاصيين الغربيين... لا يزالون يأنفون من معاملة الإسلام كبقية الأديان الأخرى وبخاصة المسيحية واليهودية. إنهم يأنفون من الربط بينه وبينهما أو من وضعه معهما على المستوى نفسه. وفي معظم الأحيان لا يذكرونه أو لا يدمجونه داخل مجال تاريخ الأديان أو علم اجتماع الأديان. فهو في نظرهم من جنس وبقية الأديان التوحيدية الأخرى من جنس آخر». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٨.

علميون ونقديون في قراءة الموروث اليهودي ـ المسيحي، وهم محافظون ووصفيون في تناول الموروث الإسلامي. أما تبريرهم الاكتفاء بعرض معطيات التراث الإسلامي بلغات الاستشراق الكبرى (الألمانية، الإنكليزية، الفرنسية) بدعوى لزوم الحياد والموضوعية، فهو، عند أركون، زعمٌ باطل يُخْشى أن يكون خلفه وعيٌ يستصغر شأن الإسلام كموضوع للمعرفة العلمية أسوة باليهودية والمسيحية. على أن تدقيقًا في مفردات خطابات المستشرين وطريقة تشغيل بعض الأزواج المفهومية المتعارضة في تحليل واقع المجال الإسلامي (ديني/علماني، وروحي/زمني، حرام (sacré)/دنيوي...) يقيم دليلًا لديه على أن الاستشراق ما زال يعاني من تأثير النظرة الإثنوغرافية[٤٦] بما هي صورة من صور النزعة المركزية الأوروبية في النظر إلى الثقافات والشعوب غير الأوروبية.

يقترن هذا العائق الإيديولوجي (= المركزية الأوروبية) ويتساوق معه عائق معرفيٌّ نظيرٌ في النتائج هو التعميمُ غير العلميّ وغير التاريخي في الحديث عن الظواهر الاجتماعية والثقافية المدروسة ذات الصّلة ـ الفعلية أو المقترضة ـ بالإسلام؛ إذْ كثيرًا ما يميل المستشرقون إلى الخلط بين الإسلام، كدينٍ أو عقيدة، وبين ظواهر اجتماعية ذات خصوصية تاريخية لا تَقْبَل إخراجَها من تاريخيتها وسياقاتها الأنثروبولوجية وإدخالَها في أقنوم عام (= الإسلام). وكثيرًا ما يركنون إلى النظرة التعميمية المبسَّطة إلى الظواهر الثقافية والفكرية فيردّونها إلى الإسلام كي يفسّروا وجوه الانغلاق أو الفشل فيها[٤٧]. وأكثر ما كان يبدو فيه ذلك التعميم إيديولوجيًا وغيرَ تاريخي الحديث بلغة الجمع عن المجتمعات التي تدين شعوبها ـ أو أكثرياتُها ـ بالإسلام، وتجريدُ ظواهرها من طالعها التاريخي والاجتماعي والأنثروبو ـ ثقافي الخاص وإلباسها، بدلًا من ذلك، رداءً دينيًا (= إسلاميًا)[٤٨]، ثم فَهْمها على هذا المقتضى الذي يجري به هَدْرُ تاريخيّتها الخاصّة كظواهر من جهة، وإسقاط ما بين المجتمعات الإسلامية من تفاوُتٍ في الطوُّر والتراكم من جهة أخرى. ليس من شأن هذا الضر من التعميم الإيديولوجي، باسم الإسلام كجامعٍ فوق ـ تاريخيّ، سوى إضعاف قرص البحث العلمي

(٤٦) Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, p. 210.

(٤٧) كتب محمد أركون، في معرض تذكيره بدعوته إلى تأسيس ما سمّاه «سوسيولوجيا الإخفاق أو الفشل، «كنتُ قد دعوت للقيام (هكذا وردت في الترجمة) بأبحاث علمية دقيقة حول الأعمال الكبرى لابن رشد وابن خلدون والشاطبي وغيرهم كثيرين من مفكري القرنين الثالث عشر والرابع عشر. ولكن هذا البرنامج من البحوث لم يلفت حتى الآن انتباه الدارسين والمختصين ... فالباحثون الغربيون يفضلون، كما هي العادة دائمًا، أن يبحثوا عن أصل «العِلّة» في الإسلام. فالإسلام في نظرهم، هو سبب كلّ المشاكل». انظر: أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص ٦٠.

(٤٨) «... بعض المستشرقين ينشرون كتبًا ويعنونونها بشكا مضلِّل على النحو التالي: «تاريخ المجتمعات الإسلامية» (إيرا لابيدوس)، «حضارة الإسلام الكلاسيكي» (جانين ودومنيك سورديل)، «الإسلام وحضارته» (أندريه ميكل)، «الإسلام القروسطي» (دومنيك سورديل)... إلخ. وهكذا انتشرت هذه الممارسة في التأليف وانتهى بها الأمر إلى حدّ فرض موضوع «الإسلام» وكأنه يعبر عن مجال موحّد من الدراسات والتفسيرات العلمية. وأنا أتساءل: لماذا لا يقوم المؤرخون الغربيون بالتعميم نفسه عندما يتحدثون عن المسيحية أو العالم المسيحي؟ فبحسب معرفتي لا توجد كتب معنونة على الشكل التالي في أوروبا: «تاريخ المجتمعات المسيحية»». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢١.

في تلك الظواهر وفي تواريخ مجتمعية شديدة التنوّع والتبايُن، والسقوط في اختزالية دينية أو سياسية(٤٩) لاتاريخية ولاواقعية!

على أن العائق (الإيديولوجي) الثالث أفدح أثرًا على الاستشراق لأنه يصيبه في شريعته كما في سمعته كميدان دراسيّ يدّعي العلمية والموضوعية، وهو ـ في تعيين أركون له ـ خضوع بعض الاستشراق أغراض لا صلة لها بالبحث العلمي. فلقد لاحظ أن مستشرقين كبارًا «يستخدمون هيبتهم العلمية لخدمة أغراض لا علاقة لها بالعلم»(٥٠). قد تكون الملاحظة النقدية هذه موجَّهة لمستشرقين كبار مثل برنار لويس، بالغوا في خدمة سياسات بلادهم تجاه العالم الإسلامي، أو لباحثين أقل شأنًا منه مثل جيل كيبل(٥١)، لكنها في الجملة تنصرف إلى فضح ما ينطوي عليه بعض «المعرفة» الاستشراقية من مضمون إيديولوجي بسبب ارتباطها بالمؤسسة، أي بسياسات الدولة التي تسخّر المستشرقين أو قسمًا منهم لأداء وظائف سياسية ـ أو خادمة للسياسة ـ باسم العلم. وإذا كان مثل هذا الارتباط يزوّر معنى الاستشراق ـ كمسارٍ دراسي في الفكر الغربي الحديث والمعاصر ـ ويعيد النظر في أدوار المستشرقين المعرفية، فإنه ـ في الوقتِ عينِه ـ يوفّر دليل إدانة للاستشراق من قِبَل كلّ الذين رفضوا من الباحثين المسلمين والعرب أن يعترفوا بمساهمات المستشرقين أو أن يأخذوها، على الأقل، كمصادر جديرة بالقراءة والحوار.

*

ما الذي قدَّمه الاستشراق من إنتاج معرفي في مضمار دراسات التاريخ الديني والثقافي والحضاري للإسلام؟ ما الذي أضَاءَهُ فيه، وما الذي تركه معتمًا؟ وهل قصد التقييم دائمًا أمْ حُمِلَ

(٤٩) «إن هذا التعميم السهل هو الذي يتيح للمراقبين الأجانب أن يتحدثوا عن مجتمعات متباعدة جدًا عن بعضها كالجزائر والعراق، أو كلبنان والأناضول، أو كليبيا وسوريا، أو كمصر وتونس، وكأنها مجتمع واحد متماثل. وذلك ـ مثلًا ـ ما يفعله باحثون كثر حين يتحدثون عن الإمبراطورية العثمانية فيختصرون فيها هذه المجتمعات والبيئات المتباينة كافة، «فيما أن تسمية الإمبراطورية العثمانية تشملها كلها، فإن الباحثين الأوروبيين يعتقدون بأنها شيء واحد متجانس. هذا وهم خاطئ أو مضلّل، ولا يعبّر عن الحقيقة التاريخية. إن هذا المنظور الشمولي والتضليلي للأمور يعني أن كل ذلك الفضاء الشايع الواسع المليء باللغات المختلفة واللهجات والعادات والتقاليد والعقائد والأعراق الإثنية والشيفرات الثقافية والبنى الاجتماعية والممارسات الاقتصادية والتجارب التاريخية ... إلخ. أقول كل هذا العالم أصبح منظورًا إليه فقط من خلال اسطنبول». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٥٠) «إن هذا التعميم السهل هو الذي يتيح للمراقبين الأجانب أن يتحدثوا عن مجتمعات متباعدة جدًا عن بعضها كالجزائر والعراق، أو كلبنان والأناضول، أو كليبيا وسوريا، أو كمصر وتونس، وكأنها مجتمع واحد متماثل. وذلك ـ مثلًا ـ ما يفعله باحثون كثر حين يتحدثون عن الإمبراطورية العثمانية فيختصرون فيها هذه المجتمعات والبيئات المتباينة كافة، «فيما أن تسمية الإمبراطورية العثمانية تشملها كلها، فإن الباحثين الأوروبيين يعتقدون بأنها شيء واحد متجانس. هذا وهم خاطئ أو مضلّل، ولا يعبّر عن الحقيقة التاريخية. إن هذا المنظور الشمولي والتضليلي للأمور يعني أن كل ذلك الفضاء الشايع الواسع المليء باللغات المختلفة واللهجات والعادات والتقاليد والعقائد والأعراق الإثنية والشيفرات الثقافية والبنى الاجتماعية والممارسات الاقتصادية والتجارب التاريخية ... إلخ. أقول كل هذا العالم أصبح منظورًا إليه فقط من خلال اسطنبول». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٨٣.

أحيانًا؟ ثم هل حُمِل عليه طوعًا أم كَرْهًا؟... بعضٌ من أسئلة نجد تردُّدًا لأصدائها في ما كتب محمد أركون عن الاستشراق مطالعاً تراثه الحديث المعاصر مطالعة نقدية.

خامسًا: تاريخٌ نقديّ للاستشراق

لم يكتب محمد أركون تاريخًا نقديًا للاستشراق بالمعنى الأكاديمي الكلاسيكي التخصصيّ، فيتناول مدارسه وتياراته بالعرض والتحليل، ويُحَقِّب إشكالياته، ويقارب أطروحاته نقديًا. لكنه فَعَلَ شيئًا من ذلك في سياقات أخرى لم يكن الاستشراق موضوعها وإنما فَرَض عليه منطق البحث فيها أن يعرج على مساهمات المستشرقين ومناهجهم لاتصال ذلك بالمسائل التي يبحث فيها. وحين نقرأ، اليوم، مئات الصفحات التي كتبها محمد أركون في الأعوام الأربعين الماضية وكان للاستشراق والمستشرقين مكانة معتَبَرة فيها، نلحظ أن مقارباته النقدية للموضوع كان مدارها على مسائل ثلاث: المساهمة الاستشراقية الإيجابية، القصور المنهجي، الغربة عن الثورة المعرفية.

١ ـ الدور التأسيسيّ للدراسات الإسلامية

يعترف أركون، في مناسبات عديدة، بالدور الكبير الذي كان للاستشراق والمستشرقين في تأسيس ميدان الدراسات الإسلامية وإرساء تقاليد البحث العلمي وتنميتها فيه على نحو لم يكن في وسع الباحثين العرب والمسلمين أن يقوموا به في القرن التاسع عشر وشطْرٍ من القرن العشرين لأسباب عِدّة تتصل بضَعْف صلتهم بالمصادر الأساس للتراث الإسلامي، التي كان معظمها غيرَ منشور والمنشور منه غير محقّق تحقيقًا علميًا، وبافتقارهم إلى مناهج التنقيب والتحقيق والدرس الحديثة التي كانت في حوزة المستشرقين، وكانت قد اختُبِرت طويلًا في دراسة التراثين اليهودي والمسيحي والتراث الإغريقي ـ الروماني وأثبتت نجاعتها العلمية في تحقيق المصادر وفي نقدها.

ومن نافلة القول أن اعتراف أركون بدور المستشرقين في هذا الباب وتنويهه به ليس محضَ تسليم بحقيقةٍ تاريخية واقعة فحسب، ولا هو مجرَّد اعتراف بتفوّق معرفي للدارسين الغربيين على نظرائهم العرب والمسلمين فقط، وإنما فيه وجْهٌ من النقد هذا إذ يؤاخذ الباحثين العرب والمسلمين على التقصير في الاعتناء بنصوص التراث، تحقيقًا ونشرًا، وانتظار غيرهم يقوم بذلك[٥٢] نيابةً عنهم، إنما يميل إلى التلميح إلى أن الدور المعرفي للاستشراق ما كان له أن يحظى بالمكانة التي حظيَ بها، كعملٍ تأسيسيَ، لولا ذلك القصور الذي وَسَمَ موقف الباحثين العرب والمسلمين منذ ذلك

(٥٢) يتساءل محمد أركون في هذا المعرض. «لماذا كان ينبغي علينا أن ننتظر الجمعيات الاستشراقية في القرن التاسع عشر كالجمعية الآسيوية في فرنسا، والجمعية الآسيوية الملكية في لندن، والجمعية الشرقية أو الاستشراقية في ألمانيا ... إلخ لكي يتم تحقيق بعض النصوص الكبرى كمقدمة ابن خلدون؟ لقد أخرجها الاستشراق الفللوجي الكلاسيكي من غياهب النسيان ووضعها تحت التداول بعد أن غابت عن أنظار العالم العربي والإسلامي طيلة عدة قرون». ثم ينتهي من ذلك إلى الاستنتاج قائلًا: «فالاستشراق لعب أيضًا دورًا إيجابيًا وليس فقط سلبيًا كما يتوهم جمهور المسلمين». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦.

العهد من فجر «النهضة». وهذا يعني، تاليًا، أن أية صورة إيجابية للاستشراق والمستشرقين تتغذى، بالضرورة، من حقائق ذلك التقصير العربي ـ الإسلامي ومعطياته.

وليس معنى هذه الملاحظة أن الدورَ المعرفيَّ الفعليّ للاستشراق محدود أو متواضع لولا تقصير الباحثين المسلمين في النهوض بما نهض به الدارسون الغربيون، ذلك أن محمد أركون لم يتوقف عن الإشادة بعمل المستشرقين الكبار والخِدْمات العلمية الجليلة التي أسدوها للدراسات الإسلامية على مدار مائة عام[٥٣]. فهو يعرف ـ على اليقين ـ أن التفوُّق الأكاديمي للدارسين الغربيين أمر موضوعيٌّ وتاريخيّ لا مِزْية فيه، وأن تقصير الباحثين العرب والمسلمين ليس فعلًا ذاتيًا من قبيل الكسل المعرفيّ والتهاون وضعف الحسّ بالمسؤولية الفكرية، وإنما هو ثمرة تاريخ ثقافي أصابه ما أصابه من وهن وانقطاع.

سندع، إلى حين، مطالعة محمد أركون النقدية للمعرفة الاستشراقية وإشكالياتها ومناهجها ومضمونها الفكريّ، وما في تلك المناهج من وجوه القصور، وما في مضامينها من أبعاد كابحة لأيّ نظرٍ نقديّ في تراث الإسلام، لنضيء جانبًا من موقفه الاعتراضي على تجاهل عمل المستشرقين ومكتسباته الفكرية من لدن الباحثين العرب والمسلمين والمشتغلين منهم، على نحو خاص، في ميدان تاريخ الفكر الإسلامي. لقد كتب مرةً متسائلًا[٥٤] بحسرة: «حتّامَ يستطيع المسلمون أن يستمروا في تجاهل الأبحاث الأكثر خصوبةً وتجديدًا من الناحية الاستكشافية ـ المعرفية؟ قصدتُ بالطبع أبحاث العلماء الغربيين الذين يدعونهم بالمستشرقين. أقول ذلك وأنا أفكر بأبحاث نولدكه، وجوزيف شاخت وج.هـ.أ. جونيبول... وغيرهم كثير. وكلهم متجاهَلون تماماً من قِبَل المسلمين، أو يهاجَمون من قِبَل الفكر الإسلامي المعاصر دون أيّ تمييز أو تفحُّص موضوعي. حتّام يُهْمَلون أو يُمَرَّرون تحت ستار من الصمت، أو يُحْذَفون كليًا من الساحة الثقافية العربية أو الإسلامية؟ هل يمكن أن يستمر هذا الوضع إلى أبد الآبدين؟ ولمصلحة من». ومن البيّن أن التساؤل هذا ليس مصروفًا لجهة مؤاخذة المتجاهلين على تجاهلهم وقلّة إنصافهم لمن بذلوا جهْدًا علميًّا في إضاءة تاريخهم (= تاريخ المتجاهلين)، وإنما هو مصروف لجهة بيان الثمن الفادح الذي يدفعه المسلمون من عدم الاستفادة من المكتسبات العلمية للاستشراق لأسباب، هي في الغالب، غير معرفية.

على أن اعتراف محمد أركون بالمساهمة الفكرية الرائدة للدارسين الغربيين في ميدان الإسلاميات، ليس إلّا لحظة معرفية ابتدائية ـ ولكن موضوعية ـ في قراءته تراثهم المعرفي الحديث

---

(٥٣) كتب بهذا الخصوص: «... إنّي أحيّي بكل اعترافٍ بالجميل جهود ومكتسبات روّاد لاستشراق من أمثال يوليوس فيلها وزن، وهوبير غريم، وثيودور نولدكه، وفريدريك شوالي «يقصد المترجم شفالي»، وفون ج. بيرغستراسير، وأو. بريتزل، وإ. غولزيهر، وتور أندري، وأ. غيوم، وأ. جيفري، وم. برافمان. كما وينبغي أن نحيّي جهود تلامذتهم الذين واصلوا على نفس الدرب من أمثالي رودي باريت، وريجيس بلاشير، وهاريس بيركلاند، ور. بيل، ووليام مونتغمري واط، وجون بيرتون، وجون وانزبروغ، وأ. ت. ويلش، ويو. روبان»، ومعظم هؤلاء الذين أشاد بهم أركون ممّن اختصّوا بالدراسات القرآنية. انظر: أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص ٣٢.

(٥٤) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٥٤ ـ ٥٥.

والمعاصر. وهي قد تكون لحظة ضرورية ولا شك بالنسبة إلى باحث متشبّع بالحسّ التاريخي وبأخلاق الموضوعية والاعتراف، لكنها (لحظة) لا تكتمل عنده إلّا بالانتقال منها إلى أخرى تستأنفها نقديًا، هي لحظة القراءة النقدية لتراث الاستشراق.

٢ ـ الفيلولوجيا وحدودها

ارتبط ميلاد الاستشراق وتطور موجاته التأسيسية الكبرى بازدهار النزعة التاريخية في الفكر الغربي الحديث، وخاصة التاريخانية الألمانية التي سيطرت تقاليدها الفكرية والمنهجية البحث العلمي، في ميدان تاريخ الفكر والتاريخ الديني. وأكثر ما انصرف التاريخانيون الألمان والهولنديون والنمساويون إلى العناية به في دراستهم للتراث الفكري والديني ـ اليهودي والمسيحي ثم الإسلامي ـ هو التاريخ الثقافي الذي تقع منه اللغة موقع المفتاح و«الشيفرة»[٥٥]. ولقد كان على منهج البحث الفيلولوجي (= الفِقْهلُغَوي) أن يغطّي الحاجة إلى المعرفة بكيفية تكوُّن نصوص تلك التراثات والأشكال المختلفة لتطوّرها عن «أصولها» التي صدرتْ عنها. وكان من الطبيعي أن يزدهر تحقيق النصوص، على هذا المقتضى، بما هو الشكل الابتدائي والأساس لتطبيق المقاربة الفيلولوجية. ومن النافل القول إن تراث الإسلام، الديني والثقافي، حظي بمقدارٍ من النصيب من الاستفادة من ثمرة تطبيق المناهج التاريخانية الفيلولوجية عليه. وهي، وإن أصابتْه أحيانًا بغير قليلٍ من الحيف أتى على «أصالته» التاريخية بالمَحْو، إلّا أنها أفادتْ معرفتنا به بأكثر ممّا كان في وُسْعِ القراءات التقليدية الإسلامية أن تمدَّنا به من رؤيةٍ رصينة إليه[٥٦].

على أن ما يبدو قوةً في آلة المقاربة الفيلولوجية يتبيَّن عند الفحص دليلَ ضَعْفٍ وقصور في نظر محمد أركون، ذلك أن مراوحة الاستشراق في مدار التاريخانية (والمناهج الفيلولوجية) جعله «محصورًا بالتَّأريخ للوقائع الخام للتراث أو استعادتها عن طريق المنهجية الفيلولوجية من نحوٍ وصرف ومعاجم ودراسة تركيب الجملة...»[٥٧]، فمنعه ذلك من أن يطرح الإشكاليات الكبرى التي كان ينبغي طرحها وتناولها حول الخطاب وبنيته وشرطيته التاريخية وسوى ذلك من المسائل المتصلة بتكوُّن النص (الإسلامي) وتطوّره. لقد كانت معضلة الاستشراق ـ في نظر أركون ـ في أنه اختزل تاريخ الإسلام في نصوص كلاسيكية بعينها رفعها إلى المستوى التمثيلي وحاول كتابة تاريخ الإسلام من خلالها، بينما هذه النصوص لا تعدو أن تكون ـ في نظره ـ «سكونية»، والمستشرقون إنما «نقلوا في دراساتهم الطابع الثبوتي أو السكوني لكتابة التاريخ كما كانت قد وجدت في المصادر

---

(٥٥) انظر في هذا: رضوان السيد، المستشرقون الألمان (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٨).

(٥٦) «ينبغي أن نعترف لمنهجية القرن التاسع بميزة أنها أثارت مشاكل أساسية لم يجرؤ المسلمون أنفسهم على إثارتها بالنسبة لتراثهم الخاص. هذا شيء ينبغي أن يقال. هناك تفاوت واضح بين المنهجية التاريخية للمستشرقين، وبين «المنهجية» العقائدية ـ التبجيلية السائدة في جهة المسلمين التقليديين». انظر: أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٥٧) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص ٣٠.

الإسلامية». أما السبب، فهو استخدامهم المنهجية الفيلولوجية ـ التاريخوية (أو التاريخانية)، وهي عنده» منهجية وصفية سكونية بطبيعتها لأنها تغرق في التفاصيل واستخلاص الوقائع والتواريخ والأحداث من النصوص القديمة. ثم تقوم بترتيبها وفرزها وتصنيفها لكي تكتب تاريخ الإسلام بشكل خطيّ، مستقيم، متسلسل بحسب الصورة التي تعكسها النصوص الإسلامية ذاتها»(٥٨).

وجهان من وجوه القصور في المنهج الفيلولوجي عند المستشرين يقف عليهما أركون بالنقد وينبّه على النتائج التي ينتهي إليها العمل بهما، هما: **سطحية المعارف المتحصلة من إعماله كمنهج في البحث، وإعدام أصالة النصوص التي يجري تطبيقه عليها.**

لا تسمح المقاربة الفيلولوجية لنصوص التراث بأكثر من الوصف والسّرد والتدقيق في مصادر الفكرة والمفهوم. ومع أن ذلك مفيد في التحقيق وفي توْسعه نطاق معرفتنا بتطوُّر الأثر المكتوب وتاريخه الاصطلاحي والدلاليّ، كما لم يتوقف أركون عن التشديد على ذلك(٥٩)، إلّا أنه فعْلٌ معرفيٌّ قاصر ـ في ما يرى ـ عن تطوير مستوى إدراكنا للمادة المدروسة واستيعاء الوجوه الإشكالية المختلفة التي تنطوي عليها أو التي يمكن إلقاء الضوء عليها واستشكالها. إنها منهجية مبتورة وتفتقر إلى أفقٍ معرفيّ اقتحامي ينتقل به الفكر من مستوى المعلومات إلى مستوى المعرفة الذي لا يتحقق من دون تفكيك المادة المدروسة. يورد محمد أركون ـ مثالًا لذلك القصور ـ قراءات المستشرقين للفكر التاريخي العربي، فيلاحظ عليهم أنهم «لا يفكّكون الأدبيات التأريخية الإسلامية (ككتاب الطبري مثلًا، أو غيره) لكي يكشفوا عن محتواها الإيديولوجي أو المذهبي وإنما يأخذونها كما هي. بالطبع فهم يتساءلون: هذا المصدر التاريخي، إلى أيّ مذهب ينتمي؟ هل هو سنّيّ، أو شيعيّ، أم معتزليّ؟... إلخ. ولكن هذا ليس كافيًا للكشف عن علاقة الخطاب التاريخي بكل المشروطية الاجتماعية ـ التاريخية في عصره»(٦٠) ثمة، إذن، حلْقه مفرغة ـ هي عنده الحلقة الأساس في تحليل تاريخ الفكر ـ تذهل عنها المقاربة المنهجية الفيلولوجية عند المستشرقين هي الحلقة التحليلية النقدية.

غير أن أسوأ مافي المنهج الفيلولوجي ليس قصوره المعرفي عن إضاءة الظاهرة الفكرية ـ أو الدينية ـ في أبعادها المختلفة والمتشابكة، وإنما في ما يتلبّسه من موقف إيديولوجي يُخْفي نفسَه في سلوكٍ «علميٍّ» ومنهجيّ. ذلك أن المنهج هذا إذْ يتعقَّب ظاهرةً بالبحث في «أصولها» وجرائيمها الأولى التي تطوَّرت عنها، إنما ينتهي إلى إهدار «أصالتها»، أعني إلى إسقاط كيانيَّتها الخاصة والنظر إليها بما هي صدىً وامتداد وفرعٍ لـ «أصلٍ» يقع خارجها وخارج محيطها التاريخيّ والمعرفيّ. إنّه إذْ يشدّد على علاقات التأثير والتأثّر بين الثقافات ـ وهي علاقات تاريخية وموضوعية و«طبيعية» ـ

---

(٥٨) أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص ١٨٢.

يقول مثلًا: «إن الدراسة الوصفية ـ الفللوجية على طريقة القرن التاسع عشر لا تزال ضرورية، ولكنها لا تشكل الدراسة وإنما المرحلة التمهيدية والأولى منها فقط». انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ١٨٣ (التشديد من عندي).

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

لا ينظر إليها من وجهة نظر جدلية وتفاعلية، وإنما من حيث هي علاقات أحادية تعاقبية يقع فيها اللاحق تحت سلطان السابق. والنتيجة أن هذه النظرة التاريخانية التطورانية للثقافات والأديان والحضارات أصولية ومحافظة، لأنها تعيد كلّ شيء في التاريخ إلى «أصل»، فترى في المتغيّر والمتحوّل والمستجدّ مجرّد فرع وظلّ، فتقْتُل التاريخ باسم التاريخ، وتهدر الصيرورة باسم الجوهر الثابت. يمثّل محمد أركون لهذا الموقف الإيديولوجي ـ والميتافيزيقي ـ للتاريخانية الفيلولوجية بمثالين في قراءتها تراثَ الإسلام: الموقف من العقل (= الفلسفة الإسلامية) والموقف من الوحي (= القرآن).

في قراءات المستشرقين للتراث الفلسفي العربي قدرٌ غيرُ يسير من الإجحاف ناجم من تطبيق المنهج الفيلولوجي في قراءة نصوصه، والعودة بمفاهيم النصّ الفلسفي العربي وأفكاره إلى «أصولها» الإغريقية. وهو إجحاف سقط فيه مستشرقون مرموقون بحجم فالزر (Walzer)، كما يرى أركون[٦١]، كرّروا كيفيات ـ بكيفيات مختلفة ـ أخطاء إرنست رينان في قراءته فلسفة ابن رشد، ولم ينظرهم في الإجحاف غير أولئك الذين ذهبوا إلى القول إن الفلاسفة العرب لم يتشبّعوا بشيء من الفلسفة اليونانية وأن هذه لم يُكْتَب لها نصيب طيّب في تاريخ الفكر العربي الإسلامي[٦٢]. ومع أن محمد أركون يعترف أنه تأثر، في مرحلةٍ مبكّرة من حياته العلمية، بهذه الأطروحة وردّدها متلَهّيًا، مع غيره، بلعبة البحث عن قرائن الصلة بين «الفروع» العربية و«الأصول» الإغريقية في الفلسفة، إلّا أنه توقّف عنها في لحظة نقدية مسجِّلا أنه «لدواعٍ سيكولوجية وعلمية» لم يعد قادرًا على الاستمرار في الخيار الفكريّ نفسه بتقديم الفلسفة الإسلاميّة «من الخارج» وكأنها «من الزوائد الفطرية» للفكر اليوناني، وإذا كان قد اختار المنهجية الاستبطانية بديلًا منها، فلأنه تعلّم من لوي ماسينيون ـ ومن عمله العلمي على «آلام الحَلّاج» ـ أن «لا تُمْنَح الأولوية أبدًا لأصول الأفكار وجذورها المنظور إليها بما هي جواهر حيّة تقع خارج شرطياتها الاجتماعية ـ السياسية والاقتصادية»[٦٣]. ولقد طبق عقيدته المنهجية هذه تطبيقًا خلّاقًا في دراسته عن مسكويه والإنسيّة العربية[٦٤].

نظير هذا الخطأ الاستشراقي في القراءة التي تأتي على أصالة النصّ الإسلامي بالإعدام حَصَل في دراسات كثير من المستشرقين للنصّ القرآني. لا يجادل محمد أركون في القيمة العلمية للدراسات القرآنية عند جمهرة من المستشرقين مثل نولدكه وشوفاليه وبلاشير، وقد نوّه بها في مناسبات عدة، لكنه لم يتوقف ـ في الوقت عينِه ـ عن التنبيه على المنزلق الذي تندفع إليه تلك الدراسات وهي تتمسّك بالمنهج الفيلولوجي القاضي بالنظر إلى القرآن بما هو نصّ شديد الصّلة بما سبقه من نصوص مقدّسة في الديانتين التوحيديتين على مستوى التعاليم والرواية التاريخية، وبالبحث عن

(٦١) Mohammed Arkoun, «L'Humanisme arabe au IVème/Xème siecle, d'apres le Kitab al-Hawamil wal-Sawamil,» *Studia Islamica*, no. 15 (January 1961).

(٦٢) راجع نقده لأطروحات غوستاف فون غرونباوم في هذا الصّدد في: المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢.

(٦٤) المصدر نفسه.

«أصول» تلك التعاليم والرواية التاريخية، وبالبحث عن «أصول» تلك التعاليم في التوارة والأناجيل، وتقديم القرآن بما هو نسخة منها متساعرة[٦٥] تفتقر إلى أية أصالة.

٣ ـ الغربة عن المناهج العلمية الحديثة

يردّد محمد أركون، منذ أربعة عقود، فكرةً مفادها أن «الاستشراق في أزمة»[٦٦]. لكنه لم يقرأ أزمته ـ على طريقة أنور عبد الملك ـ في استنفاده دوره الفكريَّ الوصائيَّ بعد انتصار حركات التحرر واستعادةِ العرب والمسلمين الوعيَ الذاتي، وإنما قرأها معرفيًّا في اجتراريته ومرواحته في مكانه المعرفيّ والمنهجيّ، وفي برّانيته تجاه الثورات المعرفية الجديدة ومكتسباتها الإبيستيمولوجية والمنهجية المتحققة على امتداد النصف الثاني من القرن العشرين. لقد ظل الاستشراق، أو الإسلاميات الكلاسيكية (Islamologie classique)[٦٧]، وفيًّا لتقاليده المنهجية الموروثة عن القرن التاسع عشر: التحليل التاريخيّ والفيلولوجي (= الفقهلغويّ) للنصوص، وما يرافقه ويَسِمُه من نزعة وصفية سردية تتَحَرّى الحياد التامّ منظورًا إليه بوصفه تعبيرًا عن الموضوعية والنزاهة ـ تجاه المادّة المدروسة. وحين وقعتْ تحوُّلاتٌ فكرية ومعرفية عاصفة، منذ منتصف القرن الماضي، وأحدثتْ تغييراتٍ هائلةً في الرُّؤى والمناهج في علوم التاريخ والاجتماع والأنثروبولوجيا، وفي الفلسفة والتحليل النفسي واللسانيات وعلم الاجتماع الديني، فأغنت المعرفة الإنسانية المعاصرة بمعطيات غير مسبوقة، وفتحت أمام تاريخ الفكر ـ والتاريخ الثقافي والديني ـ وأمام تحليل الخطاب إمكانياتٍ معرفيةً مذهلة في المجتمعات الغربية وفي البيئات العلمية في قيود تقاليده الفكرية والمنهجية الموروثة، يتأبى الخروج منها والانفتاح على موجات التطوّر المعرفي الجديد، ويتشرنق داخلها على النحو الذي يتحوَّل فيه إلى خطاب دوغمائيّ مغلق ومتأخّر عن مستوى المعرفة الكونية المعاصرة[٦٨].

يقترن بهذه الأزمة ـ أزمة الانسداد المعرفي ـ ويتلازم معها إصرار الاستشراق على عدم مراجعة حصيلته الفكرية الحديثة والمعاصرة في ضوء أسئلة الواقع والثورة المعرفية، وإبايته فتح أيّ حوارٍ فكريّ حولها، كان مثل تلك المراجعة والتمحيص قد جرى في ميدان دراسات التراث الإغريقية والرومانية والمسيحية والأوروبية الحديثة، فأثمر نظرةً جديدة وعميقة للتاريخ الثقافي والديني في

---

(٦٥) المصدر نفسه.

(٦٦) عنوان دراسة شهيرة لأنور عبد الملك في الموضوع: Anouar Abdel-Malek, «L'Orientalisme en crise,» *Diogéne*, no. 44 (1963).

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٠٩ ـ ١٤٢.

(٦٨) المقارنة وحدها ـ في نظر أركون ـ يستبين بها ذلك، فـ «الفضول المعرفيّ الجديد والمنهجيات الجديدة المتمثلة بعلم الاجتماع التاريخي وعلم النفس التاريخي تظل عمليًّا خارج إطار الممارسة العلمية «للمستشرقين». إنهم لا يجدون أنفسهم منهجيًّا بالشكل الكافي. انظر وضع الاستشراق كعام ووضع علم التاريخ الحديث أو علم الاجتماع في الجامعات الأوروبية ذاتها. عندئذ يمكننا أن نلحظ الفرق بين منهجية الاستشراق، وبين منهجية العلوم الإنسانية والاجتماعية». انظر: أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص ٦١.

المجتمعات الأوروبية. لكن تلك المراجعة لم تُجرَ في ميدان الدراسات الإسلامية من قبل الباحثين الغربيين المتخصصين، ولا أمكن إفساح مجالٍ أمام مناظرة علمية في تراث الاستشراق بين الباحثين الغربيين ونظرائهم العرب والمسلمين. إن المستشرقين إذْ يرتكبون هذا الخطأ المزدوج، في نظر محمد أركون[٦٩]، يحكمون على أنفسهم ومعارفهم بأن تتحوَّل إلى دوغمائيات جديدة تشبه، أو تكاد تشبه، تلك الدوغمائيات التي أنتجها العقل الإسلامي التقليدي وأعاد الباحثون المسلمون المحدثون والمعاصرون إنتاجها. وهكذا إذا كان أنور عبد المالك ـ وبعده ادوارد سعيد ـ قد نَعَى الاستشراق إيديولوجيًّا، فإن محمد أركون نعاهُ فكريًّا ومنهجيًّا.

(٦٩) إن المستشرقين ـ مع بعض الاستثناءات القليلة ـ يستمرون في تجاهل المكتسبات الإيجابية لعلوم الإنسان والمجتمع وعدم الثقة بها بحجة أنها تمثل «زيًّا أو موضة عابرة»، ثم إنهم «يرفضون فتح مناقشة إيبستيمولوجية بخصوص ممارستهم ومناهجهم العلمية بالذات، وذلك ضمن منظور نظرية المعرفة التي كانت ستضع حدًّا مرة واحدةً وإلى الأبد للتصورات والقناعات الأيديولوجية لكل منهم». انظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٥٣.

الفصل السابع

عبد الله العروي ونقد الاستشراق

يقف عبد الله العروي على الأرضيةِ الفكرية عينِها التي يقف عليها المستشرقون، ويقاسمهم قيمَهَا الثقافية الحديثة من دون أن يشاطرهم النظرةَ عينَها إلى المسائل والموضوعات التي ينشغلون بها ويكتبون فيها. وهو، فوق ذلك، يتقاطع مع قسم كبير من المستشرقين في الانتهال من المدرسة الفكرية ذاتها، وتلك حالهُ مع المدرسة التاريخية الألمانية، وإن لم يشارك الباحثين الغربيين أولاء الشغفَ بمناهجهم الفيلولوجية. والصلةُ هذه بينه وبينهم على صعيد المشتَرَك الفكري - وهي عينُها صلةُ مثقفين عرب كُثرٍ بهم - تسمح بفهم البواعث الحاملة إيّاه على مناظرة الاستشراق ونقده؛ فهي (= البواعث) لا تنتمي إلى النزعة الانتصارية الذاتية التي حكمت رؤيةَ كثيرين إلى الاستشراق استولى عليهم هاجسُ الدفاع الذاتي، وتلميعِ ما شكّك فيه المستشرقون أو ابتخسوه، وإنما هي تنتمي إلى رغبةٍ علمية في فهم أفضل وأكثر موضوعية وتاريخية للإسلام وتاريخه الثقافي والسياسيّ والدينيّ. وهو عينُه الباعث على نقده المستمر للفكر التقليدي، ولخطابات الأصالة في الفكر العربي المعاصر.

قد لا يكون من معنًى للسؤال عن الأسباب التي تحمل العروي على الاهتمام بما يكتبه المستشرقون، والاهتمام بمناقشة أطروحاتهم ونقدها؛ فالرجل - ابتداءً - مؤرّخ، وهو لذلك يصادفهم هنا وهناك، في هذه المسألة أو تلك من المسائل التي تقع في دائرة اشتغاله العلمي كدارس للتاريخ. غير أن حيّزًا من المشروعية يظل - مع ذلك - في السؤال عن أسباب اعتنائه بالاستشراق؛ فالتاريخ وحده، كميدان دراسي، لا يكفي ليفسّر المسألة. لا بدّ، هنا، من التذكير أنّ عبد الله العروي متعدّد المعارف والاختصاصات والمدارات الإشكالية. تُطْلِعُك كتاباتُه على وجوهٍ منه شديدةِ التنوُّع والخصوبة والتركيب؛ المؤرّخ، الفيلسوف، عالم السياسة، مؤرخ الفكر، الناقد الاجتماعي... إلخ. وهي وجوهٌ منه لا تَعْرِض نفسَها منفصلةً ومتوازية، وإنما متداخلةً مركّبة. هكذا كان على هذا التعدّد

الدراسيّ والتنوّع الإشكاليّ في فكره أن يلتقي مع الاستشراق في مكانٍ ما من المجالات التي يشتغل فيها، والموضوعات التي يطرقها، لقاءَ حوارٍ ومناظرة لا لقاء سجالٍ ومناكفة. ومع التسليم بموضوعية ذلك اللقاء، يَسَعُنا القولُ إنّ العروي تَقَصَّد مثل هذا الحوار مع المستشرقين ولم يهملهم، مثلما فَعَل غيرُه من الباحثين، لأنه لم يكن يملك أن يتجاهل مساهماتهم الفكرية في الميادين التي عملوا فيها وألّفوا.

ـ ١ ـ

لم يضع عبد الله العروي تأليفًا خاصًّا في موضوع الاستشراق يتناول فيه أعمال الدارسين الغربيين للإسلام وتاريخه ومجتمعاته بالدراسة والنقد؛ إذ لا ينتمي مثل هذا العمل إلى برنامجه العلميّ، ومشروعه الفكريّ، كمؤرّخ وناقدٍ للفكر العربي. غير أن قارئ أعماله يَلْحظ أن مساحات ممّا كتبه مكرّسة لمناقشة آراء المستشرقين ونقدها، أَعَبَّرَتْ عن نفسها في شكل أطروحات ورؤىً أم في شكل طريقة منهجية في تناوُل الموضوع تقود، حكمًا، إلى نتائج يخالفهم الرأي فيها. نجد في كتاباته أمثلةً لهذه الوقْفات النقدية أمام المستشرقين وآرائهم في أعماله التاريخية، وإنْ على نحوٍ جزئيّ عابر، كما في كتابيْه: **تاريخ المغرب**[١] و**الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية**[٢] وعلى نحو أكثر توسعًا في نصوصه الفكرية كما في: **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**[٣] و**أزمة المثقفين العرب**[٤]. وباستثناء الدراسة القيمة والعميقة التي كرَّسها لأعمال المستشرق النمساوي غوستاف فون غرونباروم[٥]، فإن غيرَها من وقْفاته النقدية أمام الاستشراق إنما يَرِدُ في سياقات ليس الاستشراقُ موضوعًا لها.

ليس عسيرًا على قارئ عبد الله العروي أن يدرك الأسباب التي دفعته إلى الإحجام عن وضع تأليفٍ خاصّ عن الاستشراق، أو عن المعرفة الغربية للإسلام، على مثال ما فَعَل مفكرون عرب مجايلون أو معاصرون، مثل ألبرت حوراني وهشام جعيط وإدوارد سعيد، أو عدم الإلحاح على نقد المستشرقين في مناسبات متعددة، على نحو ما فعل أنور عبد الملك، ومحمد أركون، وعزيز العظمة و ـ إلى حدٍّ ما ـ رضوان السيّد؛ ذلك أن الزاوية التي منها نظر إلى الاستشراق مختلفة، إلى حدّ بعيد، عن تلك التي منها نظر الآخرون إلى الموضوع. لم يكن معنيًّا بالتفكير في الاستشراق انطلاقًا من إشكالية الأنا والآخر، على نحو عنايةِ غيرِه بالمسألة. أو هو لم ينشغل بمعرفة رؤية ذلك الآخر (= الغرب، المستشرقين) إلى العرب والإسلام وتاريخه، إنما كان معنيًّا ـ في تناوله الاستشراق ـ

(١) Abdallah Laroui, *L'Histoire du Maghreb un essai de synthèse* (Paris: Maspero, 1970)

(٢) Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912* (Paris: Maspero, 1977).

(٣) Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine*, préface de Maxime Rodinson (Paris: Maspero, 1982.

(٤) Abdallah Laroui, *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?* (Paris: Maspero, 1978).

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٠.

بأمور أخرى: طرائقهم المنهجية في دراسة الإسلام وتاريخه ومدى نجاعتها، تأثيرات أطروحاتهم في ميدان الإسلاميات سلبًا وإيجابًا، آثار أعمالهم في تلامذتهم من الباحثين العرب... إلخ. وهي، إجمالًا، دوافع ذات طبيعة أكاديمية صرف وقلّما يمكن ملاحظةُ وازعها الإيديولوجي الضمني.

والعروي صاحب أطروحة في شأن مدى مشروعية الاهتمام بأعمال المستشرقين، واعتمادها منطلقًا في الدراسة، تقطع بأنه لا يحبّذ خيار الإكثار من الالتفات إليهم لمعرفته ما يرتّبه مثل هذا الخيار المنهجي من تبعات معرفية وفكرية على الباحثين الذين يأخذون به. فنحن نقرأ له، في مطلع دراسته لأعمال غوستاف فون غرونباوم، رأيًا يميل إلى عدم تحبيذ اتخاذ الباحثين المسلمين والعرب أعمالَ المستشرقين نقطةَ انطلاقٍ لتحليل ثقافتهم، لأن ذلك يأخذهم في الأغلب إلى نقد إيديولوجي لا فائدة تتحصّل منه، وخاصة حينما يعجز ذلك النقد عن عزل الأسس المنهجية عن الأفكار والآراء فينتهي إلى استدخال المقدمات المعرفية الاستشراقية في نظرتهم إلى الموضوع[٦].

لقد آخذه المستشرق الفرنسي الكبير مكسيم رودنسون، في تقديمه[٧]. كتابه **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، على سلبية مواقفه من المستشرقين إزاء الكتابة التاريخية العربية. ويملك قارئ هذا الكتاب أن يلحظ أن العروي وجّه فيه نقدًا حادًّا، ولكن عميقًا، للمعرفة الاستشراقية ومناهج المستشرقين وأطروحاتهم، ذاهبًا إلى الاستنتاج أنها في الطريق إلى التلاشي بما هي ميدان دراسي مستقل، وملتمسًا العذر لرفض الوعي العربي لها، مصرًّا على أن رفضه ليس بسبب انغلاق العرب، على ما يزعم الغربيون، وإنما لأن في الاستشراق ما يدعو إلى مثل ذلك الرفض.

هل ينطوي هذا النقد على نظرةٍ إلى الاستشراق تضعه على الهامش كلّما كان موضوع الدراسة عالَمَ الإسلام؟

لم يكن هذا ما أخذ به العروي ولا مما كان قَصَد إليه بنقده. إن هدفه معرفيّ صرف: عيار قيمة ما يكتبه المستشرقون بميزان المعرفة والموضوعية، والتنزّه عن الأغراض الذاتية. ولا يضارعه في صرامة تطبيق هذه القاعدة الإيبيستيمولوجية إلّا صرامته في نقد تملّق مشاعر المسلمين من قبل بعض المستشرقين.

- ٢ -

كيف ينظر المستشرقون إلى التأليف التاريخي العربي؟ كيف يقرأون متونه الكبرى الكلاسيكية والرؤيةَ الحاكمة لها، وبأية أدوات ومناهج في المقاربة يتناولونها؟ سؤال شغل عبد الله العروي، منذ منتصف ستينيات القرن الماضي، ووضعه - وجهًا لوجهٍ - وربّما لأوّل مرة، في ما نعلم، أمام الاستشراق. وهو سؤال لا يمكن لمؤرّخ كبير، من طراز العروي، إلّا أن يطرحه على نفسه وعلى

(٦) المصدر نفسه.
(٧) Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine*, préface.

المستشرقين، كما على الباحثين في الفكر العربي وفي ميدان تاريخ الفكر، لاتصاله بمجاله العلميّ كمؤرخ، ثم لصلته بأسئلة الفكر العربي المعاصر، ومنها السؤال عمّا إذا كانت الرؤيةُ العربية إلى التاريخ ستستفيد ممّا قدّمه العقل التاريخي الوضعي الغربي على نحو ما عبّر عن نفسه من خلال المستشرقين الذين اهتموا بمجال التأليف التاريخي العربي.

كلّ حكمٍ على أحكام المستشرقين على التأليف التاريخي العربي يفترض، ابتداءً، وضْع أعمالهم في الموضوعِ عينه موضعَ تقويم حتى يكون الحكم - في ضوء المقارنة - منصفًا[8]. هذه مقدمة ضرورية، في نظر العروي، حتى لا يتحول النقد إلى مساجلة إيديولوجية. والمقدمة هذه نقدية؛ فهي تَلْحظ أن أحكام المستشرقين أولاء على التدوين التاريخي العربي إنما تعتمد الوصفات عينَها المستخدمة في التاريخ الغربي، الأمر الذي ينجم عنه أن ينتهي الاستشراق إلى كتابة تاريخ سلبي يُسْتَخْدم إيديولوجيًّا[9]. وهي نقدية، ثانيًا، لأنها تلحظُ الفارق بين الطرائق التي يقرأ بها الغربيون تاريخهم، وتاريخ روما واليونان، وتلك التي بها يقرأون تاريخ الإسلام، وما بينهما من اختلافٍ يصل إلى حدّ التجافي!

يلاحظ عبد الله العروي أن منهج النظر الاستشراقي الوضعيّ يفترض وثائق محايدة مادةً للاشتغال؛ مثل سجلات الحالة المدنية، والعقود الاقتصادية، والكشوف التجارية، والاتفاقات الدبلوماسية... إلخ[10]. ولمّا كان التاريخ عند العرب تدوينًا تاريخيًا ضعيفَ الاعتماد على هذه الموادّ، فإن عمل المستشرقين التحليلي النقدي يتحوّل إلى رؤية برنامجية لما ينبغي أن يكون أو إلى إفلاس معلن[11]. يوردُ العروي مثالين لتلك الرؤية البرنامجية الافتراضية: مونتغومري وات المندفع وراء استنتاجاته حول ظروف ميلاد الإسلام وانتشاره، في دراسته عن النبيّ، وإقامتها على فرضيات وأبنية منطقية، والتعامل معها وكأنها في حكم اليقينيات؛ ثم برنارد لويس الذي يقدّم تفسيرًا معقولًا لقيام الخلافة العباسية[12]، وعلاقة ذلك بالتحوُّيلات التي طرأت على التوازن الاجتماعي الداخلي، وعلى مداخيل الدولة وماليتها، ولكن الذي لا يدعمه بأيّة أسانيد أو قرائن من التاريخ تُخْرِجه من الحيّز الفرضي والمنهجي. وهكذا ينتهي التاريخ الوضعي مع المستشرقين إلى الصدام مع مقدماته المعرفية عند دراسة الإسلام، فيأخذ حريته في التحلّل من الضوابط العلمية جانحًا للحدس والاستنتاج المجرّد.

أمّا حالة إعلان الإفلاس، فيجد لها عبد الله العروي مثالًا في تلامذة المستشرق الهنغاري إغناتيوس غولدزيهر؛ فهؤلاء الذين درسوا معركة بدر، من دون دقيق معلومات، ينتهون إلى ما يشبه

(٨) المصدر نفسه، ص ٩٦.
(٩) المصدر نفسه، ص ٩٦.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٩٦.
(١١) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٩٦ ـ ٩٧.

حكمًا بنفي وجودها، وهو ليس بعيدًا من نفي السيرة والنبيّ نفسه[13]. إن هذه النزعة من التفكير - التي يطلق عليها اسم العدمية ـ ليست، في نظره، أكثر من مآل منطقي لكل تحليل نقديّ مغالٍ وواقع على ميدانٍ لا يناسبه. وهكذا لا تفعل مدرسة غولدزيهر، في نظره، سوى أنها «تكتب بلا كَلَل تاريخًا سلبيًا، أو هي على وجه الدقة لا تفعل سوى إثبات استحالة كتابة تاريخ حقيقي بحسب مقتضياتها»، مع أنه لا مكان لتاريخ سلبي إلا في مقابل تاريخ إيجابي[14]. على أن الإخفاق هذا في قراءة التاريخ العربي ليس حالة مفردة خاصة بمدرسة غولدزيهر، أو بمن عارضوا طريقتها الفيلولوجية بالنقد الإثنولوجي، وإنما هي سمة عامة للاستشراق؛ ذلك أن «جميع المستشرقين الذين اشتغلوا في ميدان التاريخ العربي ظلوا في مستوى النقد المجرَّد وكانوا فيلولوجيين وأرشيفيين أكثر مما كانوا مؤرخين حقيقيين[15]. وينجم عن ذلك، في نظره أمران:

أوّلهما أن الاستشراق يسيء تقدير مادته، أي التدوين التاريخي القديم. والمفارقة في أنّ المستشرقين إذِ اعتادوا تقديره حين مقارنته بالاحتجاج التاريخي الراهن، مالوا إلى الحطّ منه عند مضاهاته مع التدوين التاريخي الإغريقي. وهو ما يجعل الحكم عليه، بهذا المقتضى المقارن، غير منصف في نظر العروي الذي يتأدى من الملاحظة هذه إلى الاستنتاج أن التدوين التاريخي العربي الكلاسيكي «لم يدرس قطّ على نحوٍ تاريخي»[16]. وهو إذ يعلّل استنتاجه بأنماط التصنيف المعتَمَدة لدى المستشرقين الدارسين للتدوين التاريخي العربي، التي لا تنطوي على قيمة علمية تاريخية، يجد في نوع رؤيتهم إلى ذلك التدوين، وطريقة اشتغالهم عليه، مثالًا لفقدانهم الرؤية التاريخية في قراءة معطيات ذلك التدوين. إنهم يتعاملون مع التأريخ العربي ونصوصه الكبرى بما هي مادة تتجمع فيها المعلومات والمعارف المتفرقة من دون الانتباه إلى حقيقته التاريخية أو مضمونه التاريخي[17]، والحال أن التدوين التاريخي العربي تأويل مستمر ومتكرّر للحوادث في ضوء المعطيات الحاضرة والمتجددة للمؤرخين، ولا يمكن استيعابه إلّا في ضوء شروط الاستعادة التأويلية ـ المتغيرة دومًا ـ لتلك الحوادث. وإذْ يسجل العروي حالة التلازم التي تكررت بين متون التأريخ الكبرى والأزْمات التاريخية الحادة التي عاش في مناخها المؤرخون العرب، يتساءل بحقّ: «كيف لا نقيم الصلة فعلًا بين عمل الطبري والأزمة القرمطية، بين عمل ابن خلدون واستعادة الأندلس من قبل المسيحيين، وبين عمل السيوطي وانحطاط المماليك[18]. كيف لا يدرك المستشرقون أن التاريخ، في كل هذه الحالات، يستعاد وتُعَاد قراءته في ضوء حاضرٍ معيشٍ ومنظورٍ إليه بما هو انحطاط لا يرتفع؟ كيف لا يفهمون منطقه الداخلي بمثل هذه القراءة التاريخية التي يرفضونها؟

(١٣) المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ٩٨.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٩٨.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٩٨.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ٩٩.
(١٧) المصدر نفسه، ص ١٠٠.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٩٩.

ثانيهما يتصل بتفسير طريقة العرب في فهم تاريخهم. يسلّم العروي بأن العرب يستخدمون تاريخًا أسطوريًا . لكنه يذهب إلى أن ذلك ليس شأنا خُصُّوا به من دون سائر الأمم؛ فإذا كانوا يرون في دولة المدينة المثال المرجعيّ للدولة الديمقراطية، منظورًا إليها نظرةً مُوَسْطَرَة، أفلم تفعلِ الثورة الفرنسية ذلك حين استعادت صورةً مثالية منقَّحَة ليونانٍ خاليةٍ من الرقّ والتوسّع الاستعماريّ؟ ألم تفعل الثورة البلشفية ذلك وهي تستلهم فكرة الاتفاق الوطني، وأفعال روبسبيير وسان جوست؟ على أن الأسطوريَّ في دولة المدينة وفي تمثلاتها المعاصرة لا ينبغي أن يُقرأ ـ في نظره ـ بوصفه ناجمًا عن أوهام، إنما بما هو تشوّف لإقامة توازنٍ مثالي[١٩]... وهكذا فإن التاريخ الوضعي، منظورًا إليه من زاوية الاستشراق، يخسر القدرة على إدراك وجْهٍ أساس من وجوه الواقع العربي لمجرّد أن الدينامية فيه تأخذ شكلًا أسطوريًا.

*

أيُّ نوع من الاستشراق ذاك الذي يَلْقى قبولًا في الوعي العربي، وأيّ نوع منه ذاك الذي يُجَابه بالرفض؟ ولماذا يُقْبَل هذا النوع ويُرْفض ذاك؟ وهل العرب مخطؤون حين يقبلون هذا ويرفضون ذاك؟ أسئلة يقاربها عبد الله العروي في معرض حديثٍ مستفيض عن العقل الوضعي وما عَرَض له من إخفاق. وهي أسئلةٌ مدارُها ـ من حيث الشكل والمباشرة ـ على موقف العرب من الاستشراق، لكنها ـ في وجْه آخر منها ـ تنصرف إلى نقد ذلك الاستشراق.

نوعان من الاستشراق يحظيان ـ في رأيه ـ بالاستقبال الطيب من العرب؛ **أولهما** الدراسات الغربية المتعلقة بالتاريخ الاقتصادي، والديمغرافيا، وتطور التقنيات الصناعية، ثم ميدان التنقيب الفيلولوجي (Erudition philologique) **ثانيهما**. ولكن فيما تغري بالميادين الأولى طبيعتُها العلمية، يُغْري بالثاني نتائجُه الإيديولوجية؛ ذلك أن انصراف المستشرقين إلى تكريس أطوار مديدة من أعمارهم لدراسة آثار فكرية أو أدبية عربية قديمة، يُدْرَك بما هو شهادة اعتراف في حق الثقافة العربية عند من يتمسكون من العرب بكونية ثقافتهم وحضارتهم[٢٠]. على أن القبول العربي بميدان التنقيب الفيلولوجي هذا لا يُجاوز نطاق الأدب، وهو لا يقبل أن يقتحم ميدان العقيدة أو التاريخ مخافة أن يتلبَّسه منزع إيديولوجي على مثال ما كانَهُ منزِع الاستشراق في القرن التاسع عشر إلى تشكيك المسلمين في ذواتهم وماضيهم ومستقبلهم[٢١].

يقرر العروي أن الاستشراق المرفوض من العرب هو الاستشراق الأنغلوسكسوني، الذي ورث الاستشراق الألماني ـ الفرنسي ذا التقاليد الفيلولوجية، ويعلّل أسباب ذلك الرفض الذي جوبه به. غير أن وراء لغته التقريرية الحيادية موقفًا نقديًا منه لهذا النوع من الاستشراق يبدو معه غير معزول عن سياق ذلك الرفض. إن العبارات الحادة التي يصف بها ذلك الاستشراق التجريبي مثل

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١١٨.
(٢١) المصدر نفسه، ص ١١٩.

الهشاشة، والقيام على المسبقات الإيديولوجية، والميل إلى مناصرة النزْعات المحافِظة[٢٢]... إلخ تكشف عن جذرية موقفه النقدي منه. وهو يصرّح به على نحو أشدّ وضوحًا حين يتهم الاستشراق الأنغلوسكسوني، وأكثر رجاله من البروتستنت المتحررين من السلطة البابوية، بدعوة المسلمين إلى إدراكٍ غيرِ تاريخي للإسلام بوصفه معطًى نهائيًا، وخلافًا لما أدرك به المسيحيون عقيدتهم. وهو - بهذه الدعوة - إنما يضع المسلمين، في نظره، بين حدَّين: بين البقاء أوفياء للإسلام، وبالتالي لن يكون هناك تطوّر، وبين التطور حيث لن يكون هناك إسلام[٢٣].

ويجد عبد الله العروي في كتابات المستشرقين الأنغلوسكسون ما يحمله على توجيه أكثر من اتهام نقدي للأغراض التي يرومونها من أفكارهم؛ إذ ليس تفصيلًا عنده أن يوجهوا سهام النقد لليبرالية العربية[٢٤] فيما هُمْ يشجعون أفكار الأصالة، ولا أن ينصرفوا إلى التشديد على رؤية الآثار السلبية لتحوّل العرب من الدولة الليبرالية إلى الدولة الوطنية من دون أن يأخذوا في الحسبان ما تَكَلَّفَتْهُ أوروبا من أثمان سياسية واجتماعية باهظة كي تنجز مثل ذلك الانتقال[٢٥]. إن رفض العرب لهذا النوع من الاستشراق لم يكن عبثًا في نظره. لكنه ما كان هو - أي العروي - ليرفضه للأسباب عينها، وإنما لأنه لا يؤدّينا إلّا إلى خيارات محافظة. وإذا كان مستشرق آخر، مثل لوي ماسينيون، قد لقيَ استقبالًا طيّبًا - هو وتلامذتُه - من العرب لأن مدرسته «أنصتت للواقع العربي» ووصف رجالُها ما أحسّوا به إزاءه «بقدرٍ رائع من الوفاء»، فإن ماسينيون، «شاعر الاستشراق» كما يصفه العروي[٢٦]، الذي «ظل يؤكد على الدوام أنه يعيش المأساة العربية كما يعيش مأساته الخاصة»، لم يقدّم منهجًا للتحليل وإنما «نظرة جميلة ومؤثرة قطعًا، لكنها ذاتية إلى حدّ كبير عن المجتمع العربي»[٢٧]. هكذا نجدنا، مع العروي، أمام نظْرَتَيْن استشراقيتين تشتركان - على تباعدٍ بينهما في العلاقة بموضوعهما: المجتمع العربي (الإسلام) - في حجب إمكانية منهجية موضوعية لتحليل الموضوع الذي تتناولانه.

- ٣ -

الوقفة النقدية مع الاستشراق في الإيديولوجيا العربية المعاصرة لم تأت عفوًا في نظر العروي، وإنما فرضها ما بين الوعي العربي والاستشراق من صلة؛ ذلك أن أسئلة هذا الأخير وأطروحاته ظلت حاضرةً باستمرار في ذلك الوعي، وأحيانًا ما كانت توجّه رؤى المثقفين العرب وجهة الجواب عمّا يحدّد الاستشراقُ نطاقَه الإشكاليّ. على أن الحديث في الاستشراق، وهو يَرِد عرضًا في الإيديولوجيا

(٢٢) ذلك ما يؤاخذه به العروي هاملتون جيب الذي يرى في مواقفه دعوة إلى العودة إلى الوعي الديني. انظر: المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٢٠ - ١٢١.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٢٢ - ١٢٣.

العربية المعاصرة، يتردّد ثانيةً - ولكن هذه المرّة على مساحةٍ من المناقشة والنقد أوسع - في الدراسة التي كرّسها لتحليل أعمال المستشرق النمساوي، والأستاذ في جامعة شيكاغو، غوستاف فون غرونباوم. يبدو، للوهلة الأولى، وكأن منطق هذه الدراسة التحليلية النقدية مختلف عن مطالعته موضوعَ الاستشراق في كتابه الأوّل، أو - للدقة - يبدو أن الدراسة مطلوبة لذاتها كحيّز للتفكير في ظاهرة الاستشراق من خلال أحد كبار رموزه المعاصرين. غير أن قليلًا من الإمعان فيها، وفي ما كتبه عن الدارسين الغربيين سابقًا، يتبيّن معه أن منطلق الباحث واحدٌ، وهدفُه من المناقشة واحدٌ، في الحالين، والمنطلق والهدف إنما هما الانتصار للفكر التاريخي ومنهج نظره على طرائق أخرى صَدَرَ عنها المستشرقون واعتمدوها وسائلَ في العمل.

اهتم عبد الله العروي، في دراسته عن غرونباوم[٢٨]، بنقد منهجية الأخير (= الأنثروبولوجية الثقافية)، وبيان ما يعتورها من نقصٍ فادح في الرؤية التاريخية للظواهر المدروسة، وما تقود إليه من نتائج فكرية وأحكام غير مطابقة. وإذا كان يسعنا أن نقول إنه اختار أن يحدّد نطاق المناظرة في مجال المنهج والرؤية، وتَفَادَى السجال الإيديولوجي، فإن انصرافه إلى هذا النمط من النقد المعرفي المنشغل بالمنهج ومنطلقات الرؤية إنما يجد ما يبرّره في نظرة العروي التاريخانية الصارمة والمُنْسابة في كلّ ما كتبه منذ أوساط الستينيات من القرن الماضي. ولم يكن عبثًا أنه اختار غرونباوم بالذات مثالًا للمستشرق الذي يُغري بالمناقشة والنقد؛ فإلى أهميته كدارسٍ غربيّ جيّد الاطّلاع على تاريخ الإسلام؛ وإلى علاقة العروي الشخصية به أثناء إقامته في الولايات المتحدة الأمريكية، فإن منهجية غرونباوم الأنثروبولوجية الثقافية ممّا يعني الأستاذ العروي نقدها من موقع الفكر التاريخي لأنها - وإن كانت لها جذور في التاريخانية الألمانية للقرن التاسع عشر - تبتخس مكانة العامل التاريخي في النظر إلى الظواهر[٢٩].

وللعروي حساسية من اجتماعيات الثقافة، عمومًا، ومن الثقافوية أو النزعة الثقافية على وجه الخصوص؛ فهو انتقد بحدّة النظرة الإثنولوجية إلى الثقافة في نصّ شهير[٣٠]، ورأى فيها وجهًا آخر - إيديولوجي - للمركزية الأوروبية وإن ادّعت أنها تُنْصف الثقافات غير الأوروبية[٣١]، وطريقةً أخرى للدفاع عن التأخر الثقافي في المجتمعات غير الصناعية بدعوى أن الثقافة هي ما يعبّر عن شخصية المجتمع بوسائل التعبير كافة، ثم إنها أهدرت التطور التاريخي للثقافات ولم تعترف به باسم التكافؤ بين الثقافات في تعبيرها عن شخصية مجتمعاتها. أما النزعة الثقافية، فنجد موقفًا نقديًا منها في

(٢٨) Laroui, *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?*, pp. 59-102

(٢٩) يتحدث العروي عن تفاصيل ذلك في كتابه خواطر الصباح.

(٣٠) انظر دراسته «المضمون القومي للثقافة،» في: عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط ٢ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ١٠٩ - ١٢٦.

(٣١) تناولنا أفكاره هذه في: عبد الإله بلقزيز، **من النهضة إلى الحداثة**، العرب والحداثة؛ ٢، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١).

دراسته هذه لأعمال غوستاف فون غرونباوم[٣٢]، وبالذات لمنزعها **الجوهراني** الذي يجافي منطق التاريخ والتطور ويُعْنى بالماهيات الثابتة بدلًا من الأوضاع والأطوار المتغيرة، بالبنى المغلقة بدلًا من التحوّلات، بمنطق العلاقات إن استعرنا المفردات الأرسطية.

يسلّم عبد الله العروي[٣٣] بالمكانة العلمية المرموقة لغرونباوم وسط مجتمع الدارسين الغربيين لتاريخ الإسلام: الاطّلاع الواسع على التاريخ الثقافي للإسلام عمومًا وتاريخ الأدب والشعر خاصة، إتقان لغات الإسلام الأساس (= العربية، الفارسية، التركية)، الثقافة الكلاسيكية الرصينة (اليونانية، والبيزنطية، واللاتينية)، الإلمام بمناهج علم الاجتماع، والأنثروبولوجيا الثقافية، وعلم الاجتماع الديني، وتحقيق النصوص... إلخ. وهي عُـدَّة معرفيةٌ ومنهجية غنية اجتمعت فيها مكتسبات المدارس العلمية الأوروبية (الألمانية، والفرنسية، والإنكليزية، والروسية، والإيطالية)، التي استفاد منها موقع فيينا في قلب القارة، مع مكتسبات المدرسة الأنثروبولوجية الأمريكية، وتقاليد التواصل والاعتماد المتبادَل بين فروع المعرفة والتخصصات الأكاديمية في الجامعات ومراكز الدراسات.

يحدّد عبد الله العروي، ابتداءً، **الأسس المنهجية** لعمل غرونباوم: ما وعاهُ منها صاحبُها وما كان منها مضمرًا وإنْ حسبه غرونباوم في حكم البديهي. ويلاحظ، في البداية، أن عمل غرونباوم على الشعر العربي، وهو عمله الوحيد الذي كرّس له دراسة مشخّصة، رسّخ في فكره ملامح منهجية عامّة في الدرس؛ فغرونباوم لا يَقْبل النظر إلى الشعر العربي الكلاسيكي «كموضوع خالص للمتعة الجمالية» أو «كمجرد مصدر للمعلومات التاريخية»، وإنما يحسبه تعبيرًا عن «الروح الأساس» التي تنطوي عليها الحضارة الإسلامية في مجموعها[٣٤]. وهو يربط هذا المنظور بما يسميه النزعة الإنسانية الجديدة لما بين الحربين، وهو منظور ينحدر من أصول فلسفية تتقاطع فيها الكانتية الجديدة والتاريخانية المستلهمة لهيغل. لذلك كان من اليسير، في قول العروي، أن ينتقل غرونباوم نحو النزعة الثقافية لأنها، علىٰ نحو ما قدَّمها كروبر، ألمانية التأثير، ولأنه وجد في أمريكا مصادر فكره.

يقف عبد الله العروي على ثلاثة مفاهيم رئيس مستعملة في عمل غرونباوم يتولّد اللاحق منها من السابق هي: **الثقافة، والنظام المغلق، والاختزالية.**

يأخذ غرونباوم مفهوم **الثقافة** مفصولًا عن أصله النظري، المتمثل في مفهوم الروح الموضوعي الهيغلي، ويفترض إمكان قيام علم عليه بما هو موضوع. والثقافة في مفهومه هي ذلك الثابت الذي تتحدد به شخصية مجتمع أو حضارة. ولذلك لم يكن مستغربًا أن يستنتج أن ألف ليلة وليلة تمثل روح الحضارة الإسلامية[٣٥]. تقود المسلّمة الأولى إلى افتراض الثقافة **نظامًا مغلقًا** حيث يتجلى

(٣٢) Abdallah Laroui, «Les Arabes et l'anthropologie culturelle,» dans: Laroui, *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?*, pp. 59-102.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٦٢.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٦٦.

روح الثقافة في الظواهر كافة. ثم تكون النتيجة - ثالثًا - اختزال جميع الوقائع الاجتماعية، ومطابَقَة الواحدة منها مع الأخرى كما لو كانت ترمزُ جميعُها لمعنًى واحد. هكذا تترابط مفاهيم علم الكلام ويُعاد إنتاجها في تطوّر المجتمع والدولة؛ في السلوك العام وفي تشكيل النماذج الإنسانية المثالية، في التعبير الأدبي وفي البنية المدينية(٣٦).

لا مجال عند العروي للحكم على النتائج التي يصل إليها غرونباوم إن لم توضع فرضياتُه التأسيسية موضعَ نقد. فعمل غرونباوم يقوم على غموض في التصورات الأولى يَسْتَجِرُّ غموضًا في مراحل البحث كافة؛ ومن ذلك أنه يفترض الإسلام ثقافةً على ما يعتور مفهوم الثقافة عنده من غموض(٣٧)، وينصرف إلى البحث عن المنطق الداخلي لتاريخ الإسلام من طريق مقارنة خارجية بغيره (اليونان، روما، بيزنطة، الغرب الحديث)(٣٨).

يلجأ العروي، قصد السيطرة على مادته - وهي مفاهيم غرونباوم ومقارناته - إلى تخطيط هندسي لها يوفر به فهمًا أفضل لمعطياتها. وبعد أن يعرض بعض أهم النتائج التي تقود إليها منهجية غرونباوم وفرضياته التأسيسية(٣٩)، يضع خياراته المنهجية أمام فحصٍ نقدي مشدّدًا على أنه سيُخْضِع فيه المادة المدروسة لقواعد البحث التاريخي الحديث.

ينطلق العروي في نقده من التسليم بأن التحليل الثقافوي (Culturaliste) يفضي، في المطاف الأخير، إلى صور مختلفة من الاختزال والغموض يمتنع معها حسبانه في قلب العلوم الإنسانية مثلما كان يأمل غرونباوم. أمّا إخفاقه فيمكن ردّه إلى فقرِ مفهوم التاريخ فيه(٤٠). ومع أن النزعة التاريخية انبثقت من التاريخانية، كما يؤكد العروي جازمًا، إلّا أنها تُبْدِل التاريخ بنظرية التاريخ، الأمر الذي يجوِّف كثيرًا من القضايا الأساس، ويُفقِد الاستنتاجات قيمتها، ويجعل الكثير من النتائج متضمَّنة سلفًا في المقدمات(٤١). إن هذا التصور، الذي يفترض الثقافة خيارًا من خيارات أخرى ممكنة، يتعلق بحتمية مثالية مفصولة - في نظر العروي - عن جذورها الهيغلية ولا تملك قيمة تفسيرية. لذلك، تؤدينا نزعة غرونباوم الثقافية إلى حدودٍ مقيّدة، وإلى تعرُّجات في التحليل يوردُ العروي شواهدَ ثلاثة عليها:

أولها تجاهُل غرونباوم للعلم الإسلامي الذي يزعجه لأنه يخرج عن الإطار الذي رسمه للإسلام وعن مبدئه الذي افترضه واحدًا، ناهيك بمشكلة تأثير هذا العلم على أوروبا. يزعم غرونباوم أن العلم هذا ظل هامشيًا، مثلما ظل محصورًا في نطاق فكرة الحقيقة الإسلامية وخاضعًا لها. وهذا، في ردّ العروي عليه، ممّا يصدُق على العلم الأوروبي الحديث وإلى حدود القرن الثامن عشر. وإذا

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٦٧ - ٦٨.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٧٠ - ٧٤.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٧٤ - ٨١.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٨٣.

كان تطور العلم وازدهاره في الإسلام لا يخضع لتطوّر المجتمع والدولة في نظر العروي[٤٢]، بدليل أنه انتعش في مراحل الانحطاط، فإن الضمنيّ في نقده لغرونباوم، على هذا الصعيد، هو أن إدخال العلم في فرضيته سينسف كلّ ذلك التصوّر الذي بناه حول الثقافة وجوهريتها في تفسير الإسلام وحضارته.

وثانيها اختزال أشكال الانحطاط المختلفة (الانحطاط المملوكي، الانحطاط المغولي، الانحطاط العثماني، الانحطاط العلوي...) في نموذج مجرَّد هو الانحطاط العباسي أو السلجوقي. لمجرّد الرغبة في الوصول بالتحليل إلى الاستنتاج أن ثمة تناسبًا بين الانحطاط وبين التواكل الفرديّ[٤٣] كاحتجاج على فشل الدولة في أن تُجسِّد ماهية الإسلام. الوجه الآخر لهذه المشكلة يتعلق بالإسلام الحديث وأسباب التقدم. لماذا تقدَّم الأتراك دون العرب؟ إن كان ذلك بسبب تردّد علماء الدين، كما يعتقد غرونباوم، فإن مشكلته هنا في إهمال التاريخ، والإمعان في التفسير الثقافي، والحال إن الثقافة لا تفسر الثقافة[٤٤].

وثالثها أن كل المتناسبات التي يجتهد غرونباوم في بيانها بين وجوه مختلفة من المجتمع الإسلامي، تنتهي فجأة إلى استنتاجات فقيرة جدًا من قبيل المميزات الأربعة التي تحدث عنها في أعماله وهي: النزعة المعادية للإنسية (L'anti-humanisme)، الحقيقة المطلقة الموحى بها، الشخصية الخنوعة الهادئة، والنبرة الخاصة[٤٥]. وهي جميعها استنتاجات تعيد إنتاج فرضيات أولى وابتدائية، وتميط اللثام عن جوهر النزعة الثقافية بما هي فلسفة لا بما هي منهج استكشافي[٤٦].

نقطة الخلاف الرئيسَة بين فكر العروي وأطروحات فون غرونباوم هي مفهوم التاريخ؛ فهو يرفض اختزال التاريخ الواقعيّ في الثقافة، كما لا يمكن اختزال الثقافة في الإيديولوجيا، وهذه بدورها تتجاوز العقيدة[٤٧]. وهو يسلّم أن من المشروع عزل دراسة الثقافة بما هي مجال مستقل ذو زمنية خاصة، لكن الذي لا يقبله هو الزعم بأن هذه الزمنية وحدها الزمنية المعيارية. فإذا كان من المبرَّر أن يقع تنظيم معطيات التاريخ في نُظُم تشدُّ مظاهر الثقافة إلى مبدإ واحد، فإن هذه النظم ليست واقعية بمقدار ما هي منهجية لإدراك الروابط التي تجعل من المتفرق منظومًا. إن رفض اختزال التاريخ في نظرية التاريخ يفضي - في نظره - إلى تغييرات في المنظومة المفهومية، وتحديدًا في المفاهيم

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٨٤.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٨٥.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٨٦.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٨٨.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٨٩.

الأساس المعتَمدة في دراسات غرونباوم مثل الثقافة والمطابقة والبنية... إلخ[٤٨]. إنه يفرض النظر إلى الموضوع من زاويةِ رؤيةٍ منهجية أخرى مختلفة[٤٩].



هذه معطيات نظرةٍ نقدية متفحّصة ألقاها عبد الله العروي على الأنثروبولوجيا الثقافية كمنهج نظرٍ في تاريخ الإسلام على نحو ما عبَّرت عنها أعمال غوستاف فون غرونباوم وأطروحاته؛ حاولنَا أن نعرضها بالقدر الضروري من الأمانة والحياد تعريفًا بها، وبيانًا لها، رغبةً في إلقاء الضوء على قراءةٍ عربية نقدية لخطابٍ من خطابات الاستشراق، وعلى هاجسها المنهجي الذي برّرت به نفسَها، أو عنايتها بالاستشراق والمستشرقين. إذا أمكن تخليص تلك المعطيات في مبادئَ أساس ناظمة للتحليل، أمكن القول إنها ترتدّ إلى المبادئ التالية:

١ ـ **نقد اختزالية الحضارة في الثقافة** وفي مبدإ ثقافيّ أوّلي ومؤسِّس. قد تكون بين ظواهر الفكر والمجتمع، في حضارة ما، وجوهُ صلةٍ وتداخل؛ وقد يكون بيانُها ممّا يرتقي به إدراكُنا لها وتتألّف به صورة تركيبية عنها، غير أن افتراضَ تَمَاثُلٍ بينها تصبح فيه الواحدة منها نظيرًا لأخرى تُحُلُّ روحُها فيها شيءٌ من قبيل التعميم التعسُّفي، والجمع الاعتباطي، ينتهي بالتركيب إلى اختزال مبسَّط.

٢ ـ **التشديد على أولوية التاريخ على النظام**. إذا كانت فكرة النظام تتيح إمكانًا لتنظيم معطيات حضارةٍ وبناءٍ فكريّ يَسْهُل به استيعابُها، فإن النظام هذا لا يفسّر المعطيات تلك ولا يمثل مبدأً لها، وإنما هو طريقة لفهم الروابط الداخلية التي لا تجد تفسيرها سوى في التاريخ. إن التاريخ وسيرورة التطور وحدهما المرجع في تفسير ظواهر الاجتماع والفكر في تاريخ الإسلام، ولا يمكن الاستعاضة عنهما بالروابط المنظومية القائمة بين الظواهر والأفكار.

٣ ـ **التشديد على أولوية التاريخ على نظرية التاريخ**. موضوع نظرية التاريخ هو الحضارة، وهي لذلك تأملية وفلسفية بطبيعتها وإن زعمت أن مبناها اكتشاف قوانين التطور في تلك الحضارة. وأولوية التاريخ على نظريته إنما هي تسليم بأولوية الفكر (الوعي) التاريخي لتاريخية الظواهر والأفكار على التأمّل المجرّد، وأحيانًا غير المنضبط لأيّ مبدإ واقعي.

٤ ـ **التمسّك بمفهومٍ للثقافة** لا يرى فيها مجرَّد خيار أوّليّ في جملةِ ممكناتٍ أخرى للتطور، وإنما ينظر إليها بما هي **مجموع الأعمال الثقافية** أكانت قابلة للانتظام أم ممتنعة[٥٠]. الثقافة، في هذه الحال، وفي نطاق هذا التعريف، تُحَدَّد من وجهة نظر تاريخية ووضعية لا من وجهة نظر فلسفية وتأملية، وتترتب نتائج مختلفة عن تحديدها ذاك؛ وأوّلها أن العوامل المؤثرة في الأثر الثقافي تكون بالضرورة هي عوامل التطور الاجتماعي أو التاريخ الوقائعي.

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٩٢ ـ ٩٣.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ٩٨.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٩٣.

٥ ـ **بطلان التفسير الثقافي للثقافة** لأنه يعتمد منطق الماهيات، وهي مطلقة، لا منطق العلاقات وهو منطق تاريخي. الثقافة ليست جوهرًا ثابتًا وذاتيًا ليقع تعليلها من داخلها، وإنما هي ظاهرة اجتماعية مشدودة إلى عوامل التطور التاريخي والإنساني، فلا تَقْبَلُ التفسير ـ لذلك السبب ـ إلّا من خارجها: عوامل الاجتماع والسياسة والاقتصاد... إلخ. وإذا كان للثقافة من حصّةٍ في تفسير الثقافة، فهي جزئية ونسبية إلى حدّ بعيد.

تفتح هذه المبادئ الحاكمة لنظرته النقدية إلى المقاربة الأنثروبو ـ ثقافية، عند غرونباوم، حقلًا من الممكنات الموضوعاتية والمنهجية في النظر إلى موضوع الإسلام وتاريخه، يقترحها كخيارات أمام البحث العلمي في ميدان الدراسات الإسلامية. وهو يميّز فيها بين أربعة مجالات:

أوّلها الإسلام كتاريخ، حيث ينبغي حسبان عوامل التنوّع، والتشديد على الخصوصية كمفهوم مفتاحي يهتدي به البحث في هذا المجال، مثلما تنبغي العناية بأدق العلامات الفارقة، وعدم ردّ الأوضاع الملموسة إلى وضع نمطي[٥١]. وليس معنى ذلك، عند العروي، نفي وحدة المنظومة الإسلامية وأفقيتها، وإنما عدم اتخاذها حاجزًا حائلًا دون النظر إلى ما وراء الجامع الإسلامي من تنوّع، وخصوصيات سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية مختلفة باختلاف المكان والزمان.

وثانيها الإسلام بما هو ثقافة، حيث يكون الهدف، هنا، هو البحث عن مبدإ إعادة تنظيم الإنتاجات الثقافية. غير أن لا شيء يجبرنا على افتراض أن هذا المبدأ هو مبدأ التراثيين على ما يعتقد الثقافويون. يمكن إعادة تنظيم التراث أفضل ممّا يفعل التراثيون أنفسهم، على أن لا نستنتج من ذلك أن هذه البنية المضمَرة في التراث هي المحرّك الفعلي للتطور في الإسلام[٥٢].

وثالثها الإسلام بما هو سلوك ونفسية جماعية، وهو ما يفرضه استحالة نفينا للأثر الذي تخلفه التربية، وخاصة العائلية، في توليد شخصية أساسية تقليدية متعاظمة الوجود في البلدان الإسلامية؛ وهذا ميدان خصب للبحوث الاجتماعية والسيكولوجية. على أن الوقوف على سمات هذه «الشخصية المسلمة» لا ينبغي أن يُبْنى على استنتاجات مجرّدة، بل على بحث استكشافي. والأهمّ من ذلك أن لا نفترض أن هذه الشخصية هي جوهر التطور ولا أصله، ولا أن يفسر التطور التاريخي بها[٥٣].

ورابعها الإسلام من حيث هو إيمان، وهو مجالٌ صعب العزل عن غيره[٥٤]، ولذلك ما اهتمّ المسلمون به لعُسْر تمييزه. الإيمان في عرف المستشرق هو البؤرة الأولى لكل النظام الثقافي والاجتماعي والسلوكي، وهو علّته التي تفسّره ويتمظهر هو فيها على المستويات كافة. وقد لا يختلف التقليدي كثيرًا عن المستشرق في النظر إليه على النحو عينه. ليس من طريقة لتمييز هذا

(٥١) المصدر نفسه، ص ٩٤.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ٩٥.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٩٥ ـ ٩٧.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٩٧.

المستوى من الإسلام إلا بنفي علاقة التماثل بين المستويات الأربعة في الإسلام المشار إليها آنفًا. على أن نفي التماثل لا يستتبع نفي علاقات التحدُّد بينها حيث يحدّد السابق اللاحق[٥٥].

*

يلْحظ القارئ في دراسة العروي النقدية لأعمال غوستاف فون غونباوم حقيقتين (أو ميْزَتَيْن) عُرِف بهما (العروي) في كلّ ما كتب منذ منتصف ستينيات القرن الماضي؛ **أولاهما وفاؤه الثابت للفكر التاريخي، وثانيهما نزعته التحليلية ـ التركيبية والتنظيرية في الكتابة.**

قاعدة النقد في دراسته لأطروحات غرونباوم هي التاريخ. لا مجال عنده لقراءة تاريخ الإسلام الثقافي والاجتماعي والسياسي بفرضيات لا تسندها وقائع من التاريخ. اسْتِلاَلُ الثقافيّ (Le Culturel) كحيّزٍ ودراستُه كموضوعٍ مستقل اختيار منهجي مشروع. ما ليس مشروعًا أن نفسّر الثقافة بالثقافة، وأن نُخْضِع ظواهرَ الإسلام الأخرى، وتعبيراته الأخرى، لهذا المستوى ناظرين إليه بما هو جوهر التاريخ والحضارة المتجلي أبدًا في كل شيء. هذه نزعة اختزالية، جوهرانية، تأملية، مجافية لمنطق التاريخ والتطور. تقتضي النظرة التاريخانية عند العروي ـ في هذه الدراسة كما في غيرها ـ الاعتراف بقوانين التطور التاريخي، وبأثر عوامل التطور هذه ـ وهي تشمل مستويات المجتمع كافة ـ في الأفكار والاعتقادات، وأنماط السلوك. التاريخ وحده المرجع، وهو المختبر الذي يجري فيه التحليل.

تترافق هذه النظرة التاريخية الصارمة مع منزِعٍ تنظيري في الكتابة عند العروي توَسُّمُه طريقةٌ في التحليل والتركيب لم يَحِد عنها. في دراسته عن غرونباوم مثال نموذجي لهذه النزعة التركيبية: يجمع أفكار المؤلف إلى بعضها في شكل منظوميّ بعد أن يعثر على مفاتيحها المفهومية، وروابطها الداخلية المُضْمَرَة، ثم يعْرضها مركّبة في صورة انتظامية، ويحلّل المنظوم إلى عناصره التكوينية مبيّنًا الكيفية التي بها تكوَّن، والمعنى الناجم من ذلك التكوين، لينتقد نظامه الفكري، ويعيد تركيب موضوع المؤلف في وعي القارئ على النحو الذي يراه (العروي) تركيبًا مناسبًا.

هي، إذن، جدلية المؤرخ والمفكر (= الفيلسوف) في شخصية العروي تُفْصِح عن نفسها في أعماله؛ في هذه الثنائية الإيبيستيمية والمنهجية الخصبة: الفكر التاريخي والنظرة التركيبية.

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٩٨.

القسم الرابع

في نقد المركزية الأوروبية

الفصل الثامن

في نقد المركزية الأوروبية وثقافويّتها: سمير أمين نموذجًا

تتعدّد صورُ إفصاح (النزعة) المركزية الأوروبية عن نفسها منذ أطلّت إيديولوجيا مدفوعةً بمنازع النرجسية والتفوّق قبل قرون خلت. قد تكتفي المركزية تلك بالتعبير عن نفسها بما هي ترجمة لفتوحات الحداثة في أوروبا (وفي الغرب استطرادًا)، من طريق بيان عِظَم ما أحدثته الفتوحِ تلك من تحوّلات عميقة في ميادين الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والعلم، ناسبةً ذلك كلّه إلى «فرادةٍ» خاصة تتفرّد بها أوروبا من دون غيرها في أصقاع العالم الأخرى. وقد تتخطى هذا النطاق من الإفصاح عن نفسها - كإيديولوجيا أوروبية شوفينية - إلى حيث تفسّر «المعجزة» الأوروبية بعوامل الثقافة والدين، بما هي العلل الأولى والأساس في «المعجزة» تلك، فلا يعود تفوُّق أوروبا مفهومًا بالنظر إلى فتوحاتها الحديثة، منذ عصر النهضة وما تلاه، وإنما في ارتباطٍ بعوامل أخرى «فاعلة» مثل المسيحية أو اليهودية - المسيحية، أو الإثنية الهند - أوروبية وما في معنى ذلك! هكذا تنتقل المركزية الأوروبية من إيديولوجيا علمانية شوفينية وعنصرية إلى إيديولوجيا محافظة رجعية حين تركب النظرة الثقافوية (Culturaliste) إلى أوروبا، وإلى ظاهرة «تفوّقها» و«فرادة» ذلك التفوّق!

والحقّ أنّ بين هذين النوعين من السرديات المركزية الأوروبية عن تفوُّق أوروبا و«فرادتها» تناقضًا صارخًا لا تَقْوى الفهلوة الإيديولوجية على رفعه؛ إذ ليس من وجْهِ تجانسٍ أو تماثُلٍ - ولا حتى تشابُهٍ - بين ردّ تفوُّق أوروبا إلى إنجازاتها الحديثة منذ عصر النهضة، و(بين) الزعم أنّه من فِعْل عوامل «أعمق» وأرسخ مثل الدين، والجنس (= العرق) والمحتد. إنّ كلّ روايةٍ من الروايتين هاتين تُرَدُّ إلى منظومة أسبابٍ مختلفة، لا يمكن الجمع بينها، ولا العثور على عوامل اشتراكٍ بينها، لأنها هي نفسُها أسباب متضادة؛ يُضادّ بعضُها بعضًا ولا تَقْبل التسوية. نحن هنا لسنا في معرض الحِجاج ضدّ فكرة التفوُّق؛ فهي فكرةٌ سخيفة على الرغم من أنها تشير إلى واقعٍ تاريخي مؤكّد هو واقع الاختلال في توازن القوى بين أوروبا والعالم منذ القرن السادس عشر - بل هي أسخف

حين تتولّد منها نزعات الاستعلاء والعنصرية تجاه غير الأوروبي - نحن، بالأحرى، في معرض بيان تهافت منطق تفسير ذلك التفوّق: بين ردّه إلى أوروبا الحديثة، وردّه إلى ما قبلها.

إذا كانت «المعجزة» الأوروبية - ممثَّلة في مكتسبات الحداثة بأطوارها كافة (= النهضة، الإصلاح الديني، الثورة العلمية، الرأسمالية، عصر الأنوار، الثورات الإنكليزية والأمريكية والفرنسية، الوحدات القومية وبناء الدولة الحديثة والنظام الديمقراطي، العلمانية، الثورة التكنولوجية) - صنيعة أوروبا الحديثة، كما تقول الرواية الكلاسيكية الأنوارية، فإن أوروبا الحديثة هذه لم تخرج إلى الوجود إلّا من طريق القطيعة الحاسمة مع ماضيها القروسطي؛ الماضي المسيحي الوسيط، وماضيها القديم (الإغريقي - الروماني) بدرجةٍ أقل. إنّ ميلادها اقترن بالانفصال عن الأسباب التي حالت طويلًا دونَها والتقدُّم - كما تقول الرواية الأنوارية عينُها - وفي جملتها، بل في مقدّمتها، سلطة الدين (المسيحية) والمؤسسة الكنسية. بهذا الحسبان تكون أوروبا الحديثة (هي) أوروبا العلمانية، أي أوروبا ما بعد عصر الكنيسة والسلطة الكنسية؛ إذ من طريق نقل السلطة من رجال الإكليروس إلى الشعب تحرّرت من القيود التي كبّلتها، فأمكنها حينها أن تنجز ما أنجزته من مكتسبات في الميادين كافة.

أما إذا كانت «المعجزة» الأوروبية تنهل أسبابها من جذور تاريخية قبل حديثة (= قبل النهضة) ومن عوامل دينية (= المسيحية) وعرقية (= هند - أوروبية) وثقافية أبعد (= الميراث الإغريقي - الروماني)، فمعنى ذلك أنّ أوروبا كانت، على مرّ تاريخها، متقدمة أو تمتلك قابليةً «فطرية» للتقدم، وأنّ كلّ ما قاله أحرارُها الأنواريون عن بربريتها في العصور الوسطى، وعن الأدوار المدمّرة التي كانت للكنيسة ورجال الدين والإقطاع والملكيات المطلقة في تكريس تخلّفها، وتعطيل تقدّمها، محض هراء وتخرّصات. وهذه، بامتياز، رواية أسطورية تخترع لأوروبا صورةً تُكَوِّنُها من موادّ مبعثرة ومتناقضة. وهي رواية لا تستطيع أن تفسّر لماذا كان الصراع طاحنًا، في المسيحية الأوروبية، وقاد إلى حرب المائة عام؛ ولماذا حصل كلٌّ ذلك الصدام القاتل بين الكنيسة والعلماء والمفكرين فقاد كثيرًا من هؤلاء إلى المشانق والمقاصل؛ ولماذا حدثت الثورات الإنكليزية والأمريكية والفرنسية وحروب الوحدات القومية وجرت دماء فيها غزيرة؟!

يمكن للوعي الموضوعي أن يعثر على مَواطن التقاءٍ - هنا وهناك - مع الرواية الأولى (الأنوارية) عن أوروبا؛ لأنّ كمّ المزاعم الخرافية فيها أقلّ، أما الرواية الثانية - القائمة على نظرةٍ ثقافوية إلى الذات (= أوروبا) والآخر - فعصيّة على التصديق، وليس يَسَع عقلًا أن يتجرَّعها، ناهيك بما تُضْمِرُهُ - وتُفصح عنه في الوقتِ عينِه - من مضمونٍ عنصري فاضح يرتفع به مقام أوروبا، ارتفاعًا إعلائيًا واستعلائيًا، إلى مستوى التأليه! ويُردُّ ذلك إلى رؤية جوهرانية تنهض عليها الفكرة الثقافوية المركزية الأوروبية. قوامُها الاعتقاد أن لأوروبا جوهرًا ثابتًا يحدّدها، ولا تأتي عليه أحكام التغيير، وبالتالي فهي خارج أيّ قراءة تاريخية من جنس تلك التي تحاولها النظرة الأنوارية. ويسهل، في مثل هذه النظرة الأسطورية الى الذات، التحايُل على الحقائق التاريخية وتزويرها، من طريق إعادة تأويلها

تأويلًا يطمس المعطى الفعلي ويصطنع له مضمونًا آخر مغايرًا. هكذا يُعاد تلميع صورة المسيحية والكنيسة والسلطة في التاريخ الأوروبي، وتزدهر في الموازاة صورٌ خرافية جذّابة لليونان القديمة، والإمبراطورية الرومانية، والحروب الصليبية في المشرق العربي وحروب الاسترداد في إسبانيا... وصولًا إلى اختراع الصورة الحضارية لرسالة الاستعمار «التحضيرية» للشعوب «البربرية» في آسيا وأفريقيا! إنّ النزعة الثقافوية ـ آخر طبعات المركزية الأوروبية ـ لم تقدّم إلى العالم عن أوروبا وغيرها أكثر من لغْوٍ أسطوري متخيَّل جَمَّل نفسَه، أحيانًا، بنظريات العلم ومفرداته!

*

من البيّن أن النظر إلى تاريخ مجتمع ما من قناةٍ ثقافوية يعيد تأليف صورةٍ متخيَّلة لذلك المجتمع؛ نعني صورةً تُقصي من دائرة تكوينه عوامل التاريخ والتغيُّر، فلا تلتفت إلّا إلى الجواهر والماهيات، مفترضةً أنها تتمتع بالثبات والاستقرار والديمومة المتجددة. وغنيٌّ عن البيان أنّ الجواهر بُنًى نظرية أو ذهنية افتراضية يجري إسقاطُها على الموضوع (= المجتمع) وتصوُّرُهُ بما هو تجسيد لها وتعبيرٌ عنها. لا شيء يُوقع الفكر في التفكير بمنطق الجواهر والماهيات سوى ردّه الظواهر الاجتماعية والتاريخية إلى عِلل ثقافية، ودينية، ونفسية، وفطرية (= قابليات ذاتية)، وحسبانها مبادئ التكوين وموارد التفسير. وهذا المنطق الثقافوي، في النظر إلى الظاهرات، منطق لاتاريخي ناهيك بسطحيته؛ إذ لا يرى من الظاهرات تلك إلّا آثار العوامل الثانوية التي هي نفسُها مشدودة إلى عوامل أمٍّ صَنَعَتْها. إنّ (النزعة) الثقافوية، تُجافي العلم والمعرفة الموضوعية المركّبة، حين تتجاهل أثر العوامل المادية، الاقتصادية ـ الاجتماعية، في التطور وفي تكوين ظواهر الاجتماع الإنساني بما فيها ظواهر الفكر والثقافة غير القابلة، هي الأخرى، لتعليلٍ ثقافي أحادي ومُبسَّط.

هكذا هي سيرة النظرة الثقافوية في الغرب، منذ انبعاثها في القرن التاسع عشر كردّةِ فعلٍ محافظة على فكر الأنوار والفكر المادي، أي بوصفها شكلًا جديدًا لمثاليات قديمة سدّد لها الفكر النقدي منذ القرن الثامن عشر ضربات أطاحت بمواقعها المعرفية التي احتلتها طويلًا في تاريخ المعرفة الإنسانية. إنها (نظرة) شديدة الإفصاح عن الطور الجديد من أطوار المركزية الأوروبية، حيث انكفأت الفكرةُ الأوروبية إلى ذاتها بعد اندفاعةٍ نحو نزعةٍ كونية دشنتْها أفكارُ عصر الأنوار. في نطاق هذه النظرة، تعيد أوروبا كتابة تاريخها على نحوٍ أسطوري ساعيةً فيه إلى ترسيخ أزعومة تفوّقها الدائم على ما عداها، و«فرادتها» في العالم و«تميُّز» نموذجها الحضاري بوصفه النموذج ـ المثال الذي ينبغي أن يُحتذى. وفي ذلك التاريخ المكتوب، كتابةً أسطورية، تشرح أوروبا للعالم أسرار تفوُّقها. لا تقول إن ذلك «التفوّق» من نتائج نهضتها الثقافية والفنية، وثورتها الصناعية، وعلومها، وثوراتها السياسية والقومية والديمقراطية...، وإنما تقول إنّ هذه جميعَها من ثمرات عوامل ثقافية ودينية راسخة سابقة حتى على عصر النهضة وعلى الإصلاح الديني. ترتد تلك العوامل إلى الميراث الإغريقي ـ الروماني، وإلى المسيحية، ثم إلى «العرق» الأوروبي «الأعلى تطوُّرًا» بين الأعراق (= وهو الزعم الذي سيمهّد لمَزْعَمَة «العرق الآري» التي أفصحت عنها النازية!)! والعوامل تلك

مجتمعة هي التي ستولّد لدى الأوروبي «قابلية فطرية» للتقدّم والتفوُّق تجعله يحقق من المكتسبات ما حقّق، فيما يُؤْذِن غيابُها ـ أو انعدامها ـ لدى غير الأوروبي بامتناعٍ، بل باستحالة، تحقيقها!

من طريق هذا التعليل الثقافوي لتفوّقها، تعيد أوروبا (= المركزية الأوروبية) قراءة فتوحاتها الحديثة بما هي تجليات لفرادة شخصيتها الثقافية والدينية والحضارية والعرقية، لا بما هي مكتسبات لها عواملُها وأسبابُها المادية: الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والفكرية؛ وهكذا، مثلًا، لم يكن للنهضة الأوروبية ـ التي انطلقت من المدن الإيطالية، أن تتحقق لولا تلك «العودة إلى الجذور»، التي أنجزتها أوروبا، والبناء على الميراث اليوناني ـ الروماني. وهكذا فالنهضة، في هذا التعليل الثقافوي، ليست حدثًا جديدًا على المسرح الأوروبي، أطلقته قوًى اجتماعية جديدة وعبرت عنه حساسيةٌ ثقافية وجمالية جديدة، وإنما هو واقعٌ ثاوٍ في تاريخ أوروبا وعريقٌ في ذلك التاريخ، ولم يكن يحتاج إلى أكثر من عودة أوروبا إلى ذاتها وشخصيتها ومُصالحةِ جذورها وماضيها «الأصل»!

والإصلاح الديني ليس معركةً اجتماعية قادتها قوًى اجتماعية جديدة، مدفوعةً بمشاعر وطنية استقلالية، في وجه الكنيسة وطبقة الإكليروس والقوى الاجتماعية القديمة المرتبطة بها؛ وهي، أيضًا، ليست صدامًا بين مصالح مادية سعى النظام الإكليروسي في الحفاظ عليها واحتكارها ومصالح فئات جديدة ناهضت سلطان الكنيسة على الثورة والدولة...، وإنما الإصلاحُ الديني محض عودةٍ إلى المسيحية الأصل نفسها؛ إنه تأويلٌ للدين لا يتكلف أكثر من التشديد على فكرةٍ بسيطة: العودة إلى النصّ؛ إلى ينابيع المسيحية بما فيها العهد القديم اليهودي. هكذا يرتدّ الإصلاح الديني إلى الدينِ نفسِه ويجد مبرِّر وجوده فيه لا في غيره من عوامل التحوّل في التاريخ الاجتماعي والسياسي لأوروبا. وفي الإصلاح هذا تكتفي المسيحية ـ وهي المبدأ ـ بتصحيح نفسها ممّا علِق بها من بدع، تمامًا كما تنظر السلفيات في الإسلام إلى الإصلاح بما هو عودةٌ إلى أصولٍ نقية لم تخالِطها البدع!

والتسامح لم تَقْتَضِ ميلادَه تجربةُ الحروب الدينية، التي كانت أوروبا مسرحًا لها، وفشلُ كلّ فريقٍ في تصفية الآخر وفرض مذهبه عليه، والجنوحُ ـ من ثمة ـ لتسويةٍ تُقِرّ بالأمر الواقع وبتعدّد المذاهب الدينية والكنائس...، وإنما اقتضتْه تعاليم المسيحية نفسُها وما تحثُّ عليه من اعترافٍ بالمخالفين، ونزولٍ عند اختلافهم وإنِ اشططّ (= من صفعك على خدّك الأيمن فأدِر له خدَّك الأيسر). وغنيّ عن البيان أنّ في تأسيس التسامح على الدين مجافاة صارخة للحقائق، وأوّلها حقيقة أنّ أتباع أيِّ دين يزعُمون لأنفسهم أنهم وحدهم أهل حقّ وغيرهم على ضلالٍ (كفّار أو مبتدعة أو هراطقة)، وأنّ فكرةً مثل التسامح لا يمكن أن تصدر إلّا من عقلٍ مدنيّ لا يُحكِّم مبدأ الإيمان وإنما مبدأ الواقع.

والإنسانوية (= النزعة الإنسانية) ما كانت ثمرةً لفتوحات العقل والنزعة العقلية، وتطبيقهما في المجتمع وفي النظرة إلى المجتمع، ولا كانت قلبًا لقيم اللاهوت وتشييدًا لمركزية الكائن الإنساني في الكون، وإنما هي ـ في الرواية الثقافوية ـ فكرة تنهل مواردها من مصدر ديني: من تعاليم المسيحية، ومن فكرة الافتداء أو الخلاص. وهي عينُها قراءة الثقافوية المركزية الأوروبية

لمبادئ حقوق الإنسان والحقوق المدنية والسياسية ـ التي نصَّ عليها الدستور الأمريكي وإعلان الثورة الفرنسية ثم مواثيق الأمم المتحدة ومعاهداتها ـ ذلك أنَّ هذه جميعَها تنهل قيمها من تعاليم المسيحية.

والنظام الديمقراطي ليس ثمرة صراعٍ عنيف بين القوى الاجتماعية الصاعدة (= البورجوازية أساسًا) والطبقات القديمة المرتبطة بالملَكيات المطلقة، مثل الإقطاع، من أجل تقييد السلطات المطلقة للأمير، ونقل السيادة والشرعية إلى الشعب، وتأسيس نظام القانون على مبدإ المساواة بين المواطنين، والفصل بين السُّلط، وإعادة توزيع السلطة داخل نظام الدولة؛ وبكلمة، (إنه) ليس تأسيس نظامٍ سياسيّ جديد يقطع مع نظام الاستبداد في الدول الإمبراطورية والملَكيات والإمارات، وإنما هو ـ في تلك الرواية الثقافوية المركزية الأوروبية، وبكلّ بساطة ـ عودة إلى الميراث الأوروبي القديم؛ إلى نظام أثينا وديمقراطيته المتخَيَّلة واستلهامٌ واستئنافٌ له! وهكذا، مرّةً أخرى، تجد أوروبا حاضرها ومستقبلها في ماضيها؛ لأنها هي هي: جوهرٌ واحدٌ لا يتبدَّل أو يلحقه التغيير!

والعلمانية لم تأت، في الرواية الثقافوية، ثمرة صراع مرير بين الدولة (والمجتمع) والكنيسة، من أجل كفّ تدخّل رجال الدين في الشؤون السياسية العامة، ومن أجل تحرير نظام الدولة من أيّ وصاية باسم الدين، وبالتالي لم يكن ثمن انتصارها فادحًا في أوروبا على الصعيد الاجتماعي...، وإنما أتت فقط تستعيد تعليمًا دينيًا مسيحيًّا، ورد بلسان السيد المسيح («اعطِ للّه ما لِله ولقيصرَ ما لقيصر»)، وتطبّقه راسمةً الحدود بين «مملكة الله» ودولة المواطنين! وهكذا، أيضًا، تجد العلمانية جراثيمها في المسيحية نفسها، تمامًا كما يجد فشلُها في البيئات الاجتماعية الإسلامية تفسيرَه في الإسلام نفسه؛ الذي جَمَع، في الرواية الاستشراقية، التي يستعيدُها الأصوليون الإسلاميون اليوم، بين الدين والدنيا ليمنع، بجمعه ذاك، إمكان الممايزة بينهما!

حتى الرأسمالية نفسها تأولتْها النزعة المركزية الأوروبية تأويلًا ثقافويًا. وهكذا لم تنشأ الرأسمالية من جوف الصراع الطاحن بين الطبقات والمصالح ـ كما حاول ماركس بيان ذلك ـ ومن نجاح علاقات الإنتاج الرأسمالية في التعاظم والتوسّع وتدمير علاقات الإنتاج السابقة لها؛ لم تنشأ مستفيدةً من التجارة المركنتيلية وقيام المدن والبنوك والوحدات الإنتاجية (المانيفاكتورات)، والثورة الصناعية، ثم الثورة الزراعية ونشوء الفائض في الإنتاج والأموال والمعادن النفيسة، وتطبيقات الثورة العلمية (= الميكانيكا والفيزياء) في الميدان الاقتصادي...، بل نشأت أيضًا استنادًا إلى «الروح البروتستنتية»، وما أطلقته من قيم: العمل، الادخار، التراكم... في روايةٍ ثقافوية شهيرة لماكس فيبر!

بهذه الروح المحافظة والارتكاسية تُطِل المركزية الأوروبية (والغربية استطرادًا)، وهي غارقة في نرجسيةٍ مَرَضية تزوِّدها الثقافوية بالطاقة المتجددة التي تسمح لها بالبقاء والديمومة. وهل هي اليوم تُطل، من جديد، وراء أزعومات جديدة من قبيل «صراع الحضارات» و«صراع الثقافات»، الذي بشّر

به صمويل هنتنغتون، و«انتصار» «المتفوقة» منها كما انتصرت الرأسمالية على «النظام الاشتراكي» فأوصلتِ التاريخ إلى نهايته في روايةٍ أخرى لفوكوياما!

أولًا: في النزعة الثقافية والمركزية الأوروبية

نشأت النزعة الثقافية (الثقافوية) متأخرةً في القرن التاسع عشر[1]. وبنشوئها كانت المركزية الأوروبية تشهد معها، أي في ظل سيطرة النزعة تلك، أشدّ لحظات التعبير عن نفسها انحطاطًا. والثقافوية «نظرية» مبناها على فرضية تشدّد على قدرة العوامل الثقافية على البقاء والرسوخ بمعزل عن أثر تحوّلات الأنساق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وهكذا تُفْرِد للثقافي تميُّزًا يجعل العامل هذا «محرّكًا رئيسًا»[2] للتاريخ؛ فللعامل هذا ـ عندها ـ أثرٌ رئيسٌ في تكوين الظواهر والوقائع وتفسيرها. والأثرُ هذا هو العميق، أمّا عوامل التاريخ الأخرى (عوامل الاجتماع والسياسة) فسطحيةُ الأثر لأنها من المتغيرات لا من الثوابت العصيّة على التغيير مثل العوامل الثقافية.

حين يتحدث الخطاب المركزي الأوروبي بلسانٍ ثقافوي، يقدّم الغرب بما هو موحَّد ومفرَد منذ الأصل فيطمس، بذلك، ما فيه من تمايُزات، وما طرأ في تاريخه من تغيُّرات وتحوّلات. إنه هو نفسُه يعيد نفسَه في التاريخ من دون أن يطرأ على «جوهره» تعديل. ولما كانت هذه الذات جوهرًا متميّزًا، استتبع ذلك ـ حكمًا ـ أن تكون مقابِلًا لغيرها ونقيضًا تتميَّزُ ماهيتُها في مقابله، وأن يُصار إلى تشييد صورة محدَّدة عن الذات تلك متمايزةٍ من آخَرِها. هكذا «يفرض هذا الإنشاء التعسّفي والأسطوري [= للغرب] بالموازاة إنشاءً اصطناعيًا لِـ «الآخرين» («المشارق» أو «الشرق») على أسسٍ هي أيضًا أسطورية». غير أنّ أسطورية تلك الأسس ضرورية لإقرار أوّلية عوامل الاستمرارية على عوامل التغيّر[3]. وفي نطاق ذلك الإنشاء الأسطوري للذات، والماهية «تفترض الأطروحة الثقافوية المركزية الأوروبية ـ يقول سمير أمين[4] ـ نسلًا «غربيًّا» معلومًا ـ اليونان القديمة، روما، أوربا المسيحية الإقطاعية ثم الرأسمالية ـ يشكل واحدة من الأفكار الرائجة ضمن تلك الأكثر شعبية منها».

على أنّ جنوح الثقافوية لإيلاء العوامل الثقافية دورًا في تكوين الظواهر في التاريخ، كما في تفسيرها، يُوقِعها في مفارقات عدّة، وخاصة في محاولتها تفسير ظواهر الانحطاط والتقدم بعوامل ثقافية مثل العامل الديني[5]. من ذلك، مثلًا، ما افترضته النزعة تلك من مكانة رئيس للإصلاح الديني في تاريخ أوروبا وفي تكوُّنها الحديث؛ إذْ «أعطتِ النزعة الثقافية المركزية الأوروبية لمراجعتها

(١) Samir Amin, *Modernité, religion et démocratie – Critique de l'eurocentrisme, critique des culturalismes* (Lyon: Parangon/Vs, 2008), p. 152.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٠.

الدينية (وتحديدًا الإصلاح البروتستنتي) موقع العِلة الأولى للتحول»[٦] الذي صنع أوروبا الحديثة، على نحو ما تأوَّل تاريخ الرأسمالية مفكر غربي مثل ماكس فيبر معيدًا دينامية صعودها وظفرها إلى أثر ما سمّاه الأخلاق البروتستنتية فيها[٧]. وإذْ يلوذ سمير أمين الذي وجَّه نقدًا حادًا للنزعة الثقافية ـ بموقع من النظر إلى المسألة مختلفٍ ومخالفٍ لأطروحة فيبر، يذهب إلى أنه على العكس من فرضيةِ انشداد التحوُّلات الحديثة في أوروبا إلى الإصلاح الديني «كانت إعادة التأويلات الدينية نتاج مقتضيات التحوّل الاجتماعي لا سببًا له»[٨]. والموقع هذا، الذي منه ينظر سمير أمين إلى أطروحة فيبر وثقافويتها، هو موقع النظر المادي التاريخي؛ وهو الذي يشدّد على أوّلية العوامل المادية في تفسير ظواهر التاريخ بما هي العوامل المحدِّدة.

سنطالع، في ما سيلي، أطروحة سمير أمين النقدية في تفنيد النظرة الثقافوية المركزية الأوروبية ودحضها، وبيان تهافت منطلقاتها الفكرية ومضمونها، وما يمثله استبطان المركزية الأوروبية لها من إفصاحٍ عن انحطاطِ لها كنزعة بدأت عالمية وانتهت انكفائية.

١ ـ الثقافوية كارتدادٍ عن الحداثة ومنزِعها الإنساني

لا يمكن إدراك المضمون النقدي لأطروحة سمير أمين عن ثقافوية المركزية الأوروبية، بما هي تراجع وارتداد عن الحداثة ومضمونها الإنساني الكوني، إلّا بالعودة إلى مفهومه للحداثة، ونظرته إلى مكتسباتها، وتحقيبه لأهم محطاتها التاريخية المفصلة؛ فهذه جميعُها أطرٌ تأشيرية يستبين بها الفارق بين ما كانَتْهُ الحداثةُ في مسيرتها التاريخية الصاعدة، منذ النهضة، وبين ما آلت إليه في أنفاق المركزية الأوروبية وثقافويتها في القرن التاسع عشر، أو قل يستبين بها الفارق بين **عالمية الحداثة** وكونيتها وانكفائية **المركزية الأوروبية** وارتداديتها.

في تعريفِ مجمَلٍ عامّ للحداثة، كفكرةٍ وكمنظومةِ رؤًى ومؤسسات، يذهب سمير أمين[٩] إلى أنها «قامت على مبدأ أن الكائنات الإنسانية، فرديًا وجمْعيًا (المجتمعات)، تصنع تاريخها، فيما تُنْسَب مسؤوليةُ ذلك حتى الآن، في أوربا كما خارجها، إلى الله (أو إلى قوًى فوق طبيعية). يشبه أن يكون ذلك رديفًا لموقف أهل الجبر في الإسلام ممن ينفون عن الإنسان حرية الإرادة والفعل الإنساني ـ التي شدّد عليها الاعتزال وكانت من أصوله الكلامية ـ وينسُبون أفعاله إلى القدر، أي إلى مشيئة متعالية عن الإمكان والاختيار الإنسانيّين، والحداثةُ، بالمعنى الذي يقرّرهُ أمين، تُؤْذِن بانتصار العقل وصيرورته سلطانًا في التاريخ بحيث يتحوَّل إلى إطارِ مرجعي تُشْتَقُّ منه الرؤى والعقائد والمؤسسات. ولكنّ العقل وحده لا يكفي كي يشقّ الطريق نحو بناء التاريخ (أو صنعه)

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٦.

(٧) انظر على سبيل المثال: Max Webber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris, Gallimard, 2004).

(٨) Amin, Ibid., p. 6.

(٩) المصدر نفسه، ص ٥.

إن لم يقترن بفاعلية، وهكذا: «تجمع الحداثةُ العقل والانعتاق (Emancipation)، فاتحةً الطريق أمام الديمقراطية، كما تتضمن العلمانية، الفصل بين الدين والدولة، وتُجدِّد السياسة على هذه القاعدة»[١٠]. وإذا كانت الحداثة، بهذا المعنى، قد تولّدت من قطيعة العقل مع المنظور الميتافيزيقي للعالم، فإنها «تكوَّنت في أوربا انطلاقًا من النهضة، وفي شكل قطيعة مع «التقليد»[١١] وهكذا، «قطعت النهضة مع الفكر الوسيط، وانفصل الفكر الحديث عن نظيره في العصرِ الوسيط من طريق الانصراف عن الانشغال الميتافيزيقي السائد»، لتنشأ الحداثة من جوف ذلك كلِّه نشأتها الابتدائية الأولى.

قلنا إنها نشأة ابتدائية أولى، لأن النهضة لم تكن إلا لحظة تأسيسية في جملة لحظات أخرى تأسيسية للحداثة؛ فهي إذا كانت قد آذنت بميلادِ حساسيةٍ ثقافيةٍ وأدبيةٍ وجماليةٍ جديدة في أوروبا، استلهمت الكثير من معطيات الموروث اليوناني ـ الروماني، المطموس في الحقبة المسيحية الوسطى، وفرضتها في الفضاء الثقافي الأوروبي رغمًا عن قيم الكنيسة، فهي ما كانت ـ في الوقت عينه ـ قادرةً على خوض معركةٍ مع العقل اللاهوتي القروسطي، أو إحداث أثرٍ في سلطان الكنيسة الطاغي، لذلك بقيت النهضة على هامش الكنيسة، محصورةً في البيئات المدينية الضيقة في المدن الإيطالية ولدى النخب الجديدة، فكان لا بدَّ، لاستكمال نشأة النظرة الجديدة إلى العالم، من ميلاد حركةِ تجديدٍ ديني من داخل الكنيسة، تعيد إخضاع النصوص لتأويل جديد، وتُزَاحِم التأويل الإكليريكي السائد والمفروض بقوّة على مجمل أوروبا، وبالتالي تحُدُّ من سلطان الطبقة الإكليريكية التي تُحْكِم السيادة باسم الدين؛ وبكلمة، كان لا بد ممّا سمّي في التاريخ الأوروبي الحديث باسم **الإصلاح الديني** بما هو ـ في تعريف سمير أمين ـ [١٢] «إعادة تأويل الاعتقادات الدينية» التأويل الذي يجرّد الكنيسة من احتكارها التفسيرَ الرسميَّ للدين.

ولكنّ الحداثة ليست حصيلةَ اجتماعِ نتائج النهضة والإصلاح الديني في الحياة الاجتماعية والثقافية في أوروبا فحسب، وإنما هي فضلًا عن ذلك «نتاج للرأسمالية الوليدة، وستستأنف طريقها في ارتباط عميقٍ بالتوسُّع المعولم لهذه»[١٣]. بل إنّ انبثاق الرأسمالية وانبثاق الحداثة، عنده، وجهان لواقعةٍ تاريخية واحدة[١٤]. وسمير أمين بهذا الربط (بين الحداثة والرأسمالية)، إنما يبغي ـ من موقعه كمفكّر ماركسي ـ أن يشدّد على أثر العوامل المادية في توليد ظاهرةٍ تاريخية كبرى مثل الحداثة، برؤاها الجديدة ومؤسساتها؛ فهي لا يمكن أن تتولَّد من عوامل أخرى غير مادية (ثقافية ودينية) مثل النهضة والإصلاح الديني وإنْ كانت لها، في نهاية التحليل، آثار حاسمة في ذلك الميلاد، من واقع أنّ الفكر ـ في المادية التاريخية ـ ليس مجرّد انعكاس آلي للعوامل المادية وإنما فاعلٌ في مجرى

(١٠) المصدر نفسه، ص ٥.
(١١) المصدر نفسه، ص ٥.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٦.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٥.
(١٤) المصدر نفسه، ص ١٠.

التاريخ[15]. على أن أجلى مظهرٍ للحداثة ـ وهو نشوء المجتمع المدني واستقلاله ـ ارتبط قيامًا بميلاد النظام الرأسمالي[16]، وهو ما يؤكد ـ في نظره ـ التلازم بين الرأسمالية والحداثة.

إلى النهضة والإصلاح الديني والرأسمالية، تقع العلمانية موقعًا رئيسًا وتأسيسيًا في استتباب الحداثة وتوسُّعها حسب أمين. وهي، بالمعنى الذي يفهمها به، ليست مجرّد جوابٍ عن معضلات تاريخية طرحها تدخّل الكنيسة في السياسة والشؤون العامّة فحسب، بل هي ما يفتح الطريق أمام سيادة النظام الديمقراطي؛ فإذا كان من السمات المميّزة للحداثة أنها «تنطوي على فصلٍ بين الدولة والدين، على علمانية راديكالية»، فإن هذه الفصل عنده، «شرط لانتشار الأشكال الحديثة للسياسة»[17]. ولكن العلمانية، التي عليها مبنى الحداثة، ليست واحدة في تجاربها التاريخية؛ فهي في بلدان الثورة مثل فرنسا، غيرُها في البلدان التي شهدت على انتقالٍ سياسي توافقي، مثل انكلترا؛ وهكذا «كلما كانت الثورة البرجوازية أكثر راديكالية، كان إقرار العلمانية قويًّا، وكلما أجْرتِ البرجوازية تسويات مع النظام القديم، تكون العلمانية أقل صراحة»[18]. على أنّ سمير أمين لا يرى في تلك الاندفاعة الراديكالية للعلمانية، في بلدان الثورة، سوى أنها دينامية لتوليد العلمانية الحقيقية التي تفصل الفصل الحاد بين الدولة والدين، فيما تغاضى عن آثارها السلبية التي تتحول معها إلى علمانوية ـ بعبارة محمد أركون ـ متطرفة تنتهي إلى عكس النتائج التي توخّتها! بل إنّ هذا الذي ذهب إليه من تمييزٍ إيجابي للعلمانية الراديكالية يناقض ما ذهب إليه في مكان آخر (من الكتاب عينِه) من تشخيصٍ للآثار المتولّدة من تحوُّلِ معاداة الإكليريكية إلى مناهضةٍ للدين، في القرنين ١٩ و٢٠، خاصة في فرنسا وروسيا[19] وأجزاء أخرى من أوروبا.

يستفيض سمير أمين في بيان تاريخ الحداثة ومحطاتها انطلاقًا من فرضيته التي تقول إنّ لحظتين تاريخيتين «كان لهما أهمية حاسمة في تشكيل العالم المعاصر» هما[20]: **ميلاد الحداثة، ونقد ماركس للعقل البرجوازي الأنواري**. التجلّي الأعلى للحداثة، عنده، كان في عصر الأنوار، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، التي هي نفسها حقبة ميلاد الرأسمالية[21]، أمّا شرعية نقد ماركس للأنوار فمأتاها من أنّ الأنوار عبّرت عن مفهوم برجوازي للحداثة قد يكون آدم سميث أكثر

---

(١٥) انظر في هذا: مهدي عامل [حسن حمدان]، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٨)، ج ١: في التناقض، وانظر أيضًا: Louis Althusser et Etienne Balibar, *Lire le Capital*, petite collection Maspero; 30 (Paris: Maspero, 1975), tome 1; *Réponses à John Lewis* (Paris: Seuil, 2002), et Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales* (Paris: Maspéro, 1971), tome 1

(١٦) «استقلالية المجتمع المدني هي أوّل خاصية للعالم الحديث الجديد، قائمة على الفصل بين الحياة الاقتصادية... والسلطة السياسية. وهذا هو الفارق النوعي بين النمط الرأسمالي الجديد وكل التشكيلات قبل الرأسمالية». انظر: Amin, Ibid., pp. 146-147.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٢٠) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٨.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٩.

من صاغه صوغًا نسقيًا[٢٢]، وعلى قاعدته ازدهر الخطاب الليبرالي الاختزالي للحداثة وللمجتمع الجديد الناشئ في أكنافها؛ حيث «اختزل «الفيروس الليبرالي» مضمون التنظيم الاجتماعي إلى مبدأين فحسب: الحرية (مفهومة أساسًا بوصفها حرية المبادرة الخاصة) والملْكية»[٢٣]. وهكذا بدا له أنّ نقد ماركس للعقل البرجوازي «فتح فصلًا جديدًا من الحداثة». يَعُدُّهُ أمين ولادةً لما سمّاه «حداثةً نقديةً للحداثة»[٢٤]. وهي حداثة نقدية لأن الحداثة في رأيه «مشروع لم يكتمل بعد»[٢٥]، وماركس بنقده لها ينتمي إلى لحظةٍ فكرية فيها. وهو نفسُه ليس مكتملًا؛ فللماركسية وظيفة معرفية كبرى لا تَقبَل التجاهل عنده، ولكن على قاعدة وشرطيةٍ رَسَمَهَا، بلغةٍ قاطعة، هي أن ماركس يُنْطَلق منه ولا يُتوقَف عنده[٢٦].

*

تضع النزعةُ الثقافية المركزيةُ الأوروبية حدًّا لذلك العقل الأنواري والعقل النقدي، الذي وضع تراثَه موضع فحصٍ ومراجعة، ولتراث الحداثة إجمالًا، لتقف في موقع ما قبل ذلك التراث ومكتسباته. ومأتى ارتكاسيتها من أنها نزعة مجافية للفكر التاريخي، ومتمركزة على تأويلات للظواهر والأفكار قوامها على عوامل غير مادية مثل الثقافة والدين والعرق واللغة ومجمَل ما تحسبه في جملة «الثوابت» «الجوهرية»، في شخصية أيّ مجتمع أو ثقافة أو أمّة أو شعب، مما لا تسري عليها قوانين التغيّر والتبدُّل! وإذا كانت الحداثة قد عبّرت عن منزعٍ إنساني كوني، منذ لحظة الأنوار في القرن الثامن عشر، فقد أتت الثقافويةُ المركزية الأوروبية بمعاول الهدم على المنزع ذاك، جانحةً ـ في المقابل ـ للانغلاق والشوفينية وتنزيل أوروبا منزلةَ المركز من العالم، ونموذجِها منزلةَ النموذج المثال والمرجع. ولم يكن ذلك، دائمًا، بالمعنى الذي يُفْهَم منه أنّ على العالم أن يحتذيه ويقتدى به، بل كثيرًا ما كان إلحاحها على مركزية أوروبا ونموذجيتها، فعلًا يُضمِر القول ـ بل يُفصِح عنه أحيانًا ـ باستحالة ذلك الاقتداء من طريق الذهاب في الطريق عينِه الذي قطعت أوروبا (والغرب) أشواطه بنجاح.

في مسائل عدّة، يوجه سمير أمين نقده إلى النظرة الثقافوية الأوروبية. سنرجئ الحديث في تفاصيل ذلك مركّزين، ابتداءً، على قراءته لحلقة الإصلاح الديني في تاريخ أوروبا الحديثة. وهي قراءة يعيد فيها تأويل العلاقة بين ذلك الإصلاح و(بين) الحداثة على نحوٍ يغاير الأزعومة الثقافوية التي تردُّ مكتسبات الحداثة كافة إليه، من منطلقٍ فرضيةٍ ـ يُخَطِّئها أمين ـ تقول بأثيرِ العامل الديني في التطور الاجتماعي والتاريخي.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٧.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٦.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٨.

٢ ـ نقد النظرة إلى الإصلاح الديني

لا يعطي سمير أمين الإصلاح الديني البروتستنتي الأهميةَ عينَها التي يمنحه إياها كثيرٌ من المفكرين والدارسين الغربيين، ولا يشاطرهم الاعتقاد بأنه فتح طريقًا نحو العلمانية أو الديمقراطية، ولا أنه كان في أساس انتشار «الروح الرأسمالية» كما ذهب إلى ذلك ماكس فيبر، بل كثيرًا ما يصادف المرء عبارات له يُفْهَم منها أنه ظل، في قراءاته تاريخ أوروبا الحديثة وتحوّلاته، أمْيل إلى الاعتراف بأثر النهضة في التحوّلات تلك من الاعتراف بدور الإصلاح الديني فيها. ولكن الأهمّ في الموضوع أنّ أمين ينظر إلى الإصلاح ذاك بحسبانه **إعادة تأويل** للنصوص الدينية؛ وهذه لم يكن طابعُها معرفيًا دائمًا، وليس يُستحسن أن تُقرأ من هذه الزاوية، بل كان طابعُها ذاك أحيانًا ـ حتى لا نقول أساسًا ـ طابعًا سياسيًا. وإلى ذلك فالمعرفيُّ في الإصلاح الديني متواضع، في رأي سمير أمين، إن لم يكن محافظًا ومنغلقًا عكس ما يوحي به؛ على الأقل لدى من يُفرِدون مكانةً اعتبارية خاصة للإصلاح الديني البروتستنتي.

وسمير أمين لا يخلط، كغيره من الماركسيين النبهاء، بين الدين بما هو حاجة روحية واجتماعية والدين بما هو مؤسّسة (طبقة رجال الدين)، بل هو يدعو إلى إعادة مراجعة مقولة ماركس عن الدين ـ مع إدراك مضمونها العميق المطموس في قراءات كيدية غالبة ـ على قاعدة أنّ الإنسان «حيوان ميتافيزيقي»[٢٧]، وأنّ الأديان «ليست ميتافيزيقات فحسب؛ فهي تعبّر عن نفسها، بالقدر عينه، كوقائع اجتماعية كبرى»[٢٨]. وبكلمة، يدعو إلى نظرةٍ مادية تاريخية إلى الدين تلْحظ مكانته في البناء الاجتماعي وأدواره في ديناميات الصراع، فلا تكتفي بإعلان موقف فلسفي منه يميط اللثام عن بعدٍ وحيد منه ويطمس أبعادًا أخرى. ولأن الأديان، في نظره، تشكّل «جزءًا من لوحة الواقع، بل تشكل بُعدًا مهمًّا»[٢٩] من ذلك الواقع، فإنها لم تتراجع. وعلى الرغم من مجابهة الإيديولوجيا الحديثة، طويلًا، لما سمّاه «دكتاتورية الميتافيزيقا»[٣٠]، فإن تلك المجابهة لم تُلغ الحاجة الدينية. وهذا بالذات، شأن العلمانية؛ فمع أنها أصابت حظًا كبيرًا من النجاح في وضع الفواصل بين الدين والدولة، إلّا أنها «لم تستأصل الاعتقاد الديني، على الرغم من أنها جوبهت من القوى الإكليريكية الرجعية، بل لعلّها عزّزته إلى أبعد حدّ»[٣١]، ولكن بعد تنقيته من الميثولوجيا.

من زاوية مضمونه، لم يكن الإصلاح الديني مدخلًا إلى تجديد النظر إلى الدين وتجديد وظيفته، في نظر سمير أمين؛ فالثورة الدينية في أوروبا استعارت مسالكها الخاصة، ولم تأت تعبيرًا عن تكيُّف ذاتي مع الأزمنة الحديثة، كما يدّعي كثيرون، بدليل أنّ لوثر دعا إلى «العودة إلى الأصول»؛ أي أنّه تأوّل النزعة المدرسية Scolastique الوسيطية بما هي «انحراف» عن «الأصل». إنه «لم يقترح

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤٨.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

«تجاوز» هذه، وإنّها «محوها» من أجل «تشييد النقاء» - الأسطوري - للأصول»[32]. وإلى هذا المضمون الفقير للإصلاح الديني، لم تكن البروتستنتية المتمخضة منه حركة منسجمة ومتجانسة، وإنما أفصحت عن نفسها في اتجاهات متباينة. أطروحة سمير أمين، في هذا الباب، واضحة ودقيقة الملاحظة للمعطى التاريخي: الإصلاح الديني حركةٌ مركّبة للغاية، في أبعادها الدينية كما في مساهمتها في التحولات الاجتماعية التي رافقتها، فقد انتشر في بقاع أوروبية مختلفة؛ في بيئات متقدمة (انكلترا، الولايات المتحدة الأمريكية)، وأخرى متأخرة (ألمانيا، المناطق الإسكندنافية). وعلى ذلك «من الخطير، في مثل هذه الشروط، الحديث عن «بروتستنتية» بالمفرد»[33]. وليس لهذا أن يعنيَ سوى أن حركة الإصلاح الديني ليست قابلةً لقراءة فكرية تنصرف إلى مضمونها «الفكري» فحسب، وإنها ينبغي فهمها في السياقات التاريخية والاجتماعية الخاصة، والمتنوعة، التي أفصحت فيها عن نفسها.

أمّا من زاوية وظيفته الفعلية، كما يراها سمير أمين، فإنّ الإصلاح الديني (البروتستنتي) لم يكن بعيدًا عن مشروع سياسي وطني (قومي) في قلب أهدافه، بعيدًا من مجادلاته اللاهوتية مع السلطة البابوية؛ هو مشروع إدخال الكنيسة في نسيج الأمّة والدولة، أي «تأميم» (Nationalisation) الكنيسة، بلغة سمير أمين[34]، في صيغتها الأنغليكانية - اللوثرية. ومعنى ذلك أن الوازع السياسي حاضر في حركة الإصلاح، ولا مجال - بالتالي - إلى النظر إليه، فقط، بوصفه حركة «تجديد» دينية. وآيُ ذلك أنّ الدول التي استدمجت فيها كنائسَها الوطنية لم تتأثر بذلك الاستدماج فتؤسّس ثيوقراطية[35] جديدة، بل أسَّس ما سماه «علمانية دينية»[36]، أي علمانية تُخضِع فيها الدولةُ الدينَ من دون أن تشتقَّ منه سياساتها التي تظل، مع ذلك، زمنية. ولقد يكون دور الإصلاح البروتستنتي في تكوين الولايات المتحدة الأمريكية مثالًا لتلك الوظيفة السياسية التي انطوى عليها منذ البدايات، وما زالت مستمرة المفعولية حتى الآن. ولا يكتفي أمين بالإشارة إلى أدوار بعض المذاهب الصغرى البروتستنتية المغلقة في تشكيل الولايات المتحدة فحسب، بل يشدّد على أدوارها في التسويغ لتوسُّعها كدولة بالعنف، من خلال العودة إلى العهد القديم، واستعارة أدبيات «الأرض الموعودة» منه![37].

تأسيسًا على هذا التعيين النظري والتاريخي للإصلاح الديني، يجادل سمير أمين في صحّة الرواية الثقافوية لذلك الإصلاح، والذي تُفرِد له مكانة تأسيسية في تاريخ أوروبا وتحوّلاتها

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٥١.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(٣٥) ليست الثيوقراطية، كما يرى أمين بحق، هي حكم طبقة رجال الدين فحسب، بل هي كل سياسة تقوم على أسس دينية. انظر: المصدر نفسه، ص٣٢.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٤ - ٤٥.

الحديثة. يقلب أمين المعادلة قلبًا كاملًا، فيعتبر مقدمات الرواية الثقافوية نتائج انطلاقًا من فرضيته (المادية التاريخية): الحداثة والعلمانية والديمقراطية ليست نتاجًا لإعادة تأويل الدين، وإنما هذا الأخير هو الذي أُخضِع لمقتضيات ذلك[38] حكمًا؛ إذ «فرضتِ الحداثة، بقوّة الأشياء، إعادة تأويل الاعتقادات الدينية، مطابِقةً إيّاها مع تأكيدها المركزي بأنَّ الكائن الإنساني يستطيع أن يصنع، وعليه أن يصنع، تاريخه»[39]. وهكذا يغلّب في التفسير العوامل المادية الموضوعية على العوامل الثقافية والروحية من دون أن يتجاهل أثر هذه الأخيرة في الواقع الاجتماعي. وهو، في هذا التعليل المادي الموضوعي، لا يسدّد ضربةً للنظرة الثقافوية إلى علاقة الدينيّ بالاجتماعي والتاريخي فقط، بل ينفي أن تكون النظرةُ هذه قادرة على فهم أسباب الصلة بين نجاح إصلاحٍ ما أو إخفاقه بالدين الذي يقع فيه النجاحُ أو الإخفاق ذيناك؛ ففيما تزعم الثقافوية المركزية الأوروبيّة أن نجاح تجربة الإصلاح في المسيحية تَرُدُّ إلى قابلية المسيحية لذلك (فيما إخفاق الإسلام واليهودية في إنجاز إصلاح ديني يعود إلى علّةٍ في هذين الدينيْن وعدمِ قابلية)، يذهب أمين إلى القول[40] إنّ التكيّف مع الحداثة نجح في المسيحية وأخفق في اليهوديّة والإسلام ليس لأسباب دينية، وإنما لأنّ الحداثة الغربية فرضت أحكامها في البقاع التي انتشرت فيها المسيحية.

لا يعير سمير أمين كبيرَ اهتمامٍ للدور المفتَرض للإصلاح الديني، ولا يبالغ في تقدير أهميته، مثلما يفعل المسكونون بالرؤية الثقافوية، بل يلْحظ للنهضة دورًا أفعل، وأشدّ تأثيرًا، في تطور أوروبا وتحولاتها ـ كما أشرنا إلى ذلك قبلًا ـ إذ هي التي كانت للأنوار إطارًا مرجعيًا وليس الإصلاح الديني[41]، وإلى ذلك فإنّ الثورة الفرنسية ـ ذات الطبيعة الراديكالية ـ منحت العلمانية مداها، منصرفةً بذلك عن ميدان إعادة التأويل الديني التي ميّزت حركة الإصلاح[42]. وهو إذ يساجل الرؤية الثقافوية المركزية الأوروبية في تشديدها على مركزية الإصلاح الديني، في تاريخ أوروبا الحديثة، يستهجن مفارقاتها المعاصرة التي تُطل بها على العالم بمفردات خرافية من قبيل وصف أوروبا الحديثة بالمسيحية، وبالتالي شطب قرونٍ من الحداثة الأوروبية. وما ذلك إلّا لأنّ النزعة الثقافية مسكونة، بطبيعتها، بالتعريف الثقافي للأشياء والظواهر! وفي النطاق عينه، يقف سمير أمين ـ وقفةً نقديةً تاريخية ـ أمام المقولة الثقافوية المركزية الأوروبية التي تذهب إلى تعريف ثقافة العالم المعاصر بأنها «مسيحية» أو «يهودية ـ مسيحية»، والتي تجد لها مساحة للترويج في وسائط الإعلام. وهو إذ يذكّر بمعاداة أوروبا لليهود، ثم معاداة السامية حين دخل البعد العرقي في القرن التاسع عشر بديلًا من البعد الديني، يستنتج أن تعبير «يهودية ـ مسيحية» استُخدم تعاطفيًا لطمس حقيقية

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٦.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٤١) «الأنوار التي انتشرت، في ما بعد في بلدان كاثوليكية (فرنسا) كما في أخرى بروتستنتية (انكلترا، هولندا، ألمانيا) تموقعت داخل التقليد العلماني للنهضة أكثر مما هي تموقعت داخل الإصلاح الديني». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٤.

تلك المعاداة، منتهيًا إلى إعادة وضع المسألة في نصابها من طريق تشديده على أنّ ثقافة العصر برجوازية بالتعريف[٤٣]، وأن لا دخْل للدين في تحديدها.

وكما يلاحظ سمير أمين على الثقافوية مغالاتها في تعظيم صورة الإصلاح الديني، يلاحظ على المركزية الأوروبية ـ في الوقت عينه ـ تجاهلها لثورةٍ جديدة تجري، اليوم، في المسيحية وتتخذ شكل تيارٍ كبير عُرِف باسم **لاهوت التحرير**. والثورة تلك كناية عن تأويل لاهوت التحرير ذاك للنصوص والاعتقادات الدينية في مسعًى منه لتكييف المسيحية مع «عالم الغد الاشتراكي». ينظر أمين إلى المسألة بمنظار نظريته الشهيرة حول «المركز/الأطراف»، فيلاحظ[٤٤] أنه «ليس صدفةً أنّ لاهوت التحرير سجّل نجاحاته الكبرى في التخوم المسيحية للعالم المعاصر ـ في أمريكا اللاتينية والفلبين ـ لا في مراكزها المتقدمة». وهكذا، وبمقضتي النظرية تلك، لن تكون الأطراف منبعًا للثورة الاجتماعية، في النظام الرأسمالي العالمي، فحسب بل منبعٌ، أيضًا، لثورةٍ دينية تجديدية تعيد تكييف النصوص مع حاجات الناس.

ثانيًا: نقد النزعة الثقافية للمركزية الأوروبية

المركزية الأوروبية، كنزعة، إنشاءٌ حديث نسبيًا، حسب سمير أمين[٤٥]، وهي لاحقة في التاريخ على عصر الأنوار ذي المنزع الكوني[٤٦]. ومع أنّ المركزية الأوروبية ليست، في ما يرى، غير شكلٍ من الأشكال المبتذلة للمركزية الإثنية، وهذه تكاد الشعوبُ جميعُها أن تتقاسم التلوُّث بها في أحقاب التاريخ كافة[٤٧]، إلّا أنّ شراسة المركزية الأوروبية، ونزعة التمركز الإثني فيها، تعلو أيَّ نوعِ نظير لها في التاريخ؛ لأنّ غزو أوروبا العالمَ والسيطرة عليه وإخضاعه بالقوّة العمياء، وفَّر البيئة التاريخية والنفسية المناسبة لانفجار مشاعر التفوق والاستعلاء عند الأوروبي، وسَّوغ له ـ أو سوَّغ لنفسه ـ الحق في تعيين (= تسمية) الأشياء، والحكم عليها بمعياريته الخاصة منظورًا إليها بوصفها معيارية كونية ووحيدة!

يعترف سمير أمين بأنَّ المركزية الأوروبية ـ شأنها في ذلك شأن الظواهر الاجتماعية السائدة ـ سهلة التعيين في تجلياتها اليومية المتعددة، ولكن من الصعب تعريفها بدقة، أي بلغة نظرية تعيّن

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٥٢.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٦٥.
(٤٦) غير أن سمير أمين بشير، في سياقٍ سابق في الكتاب، إلى أن هذه النزعة تولّدت قبل هذا التاريخ بكثير؛ فهو إذ يسجّل واقعة تاريخية هي اقتران الغزو الأوروبي للقارة الأمريكية بالنهضة الأوروبية، يبني على ذلك الاقتران اعتقادَه أن الأوروبيين، الذين قطعوا مع ماضيهم، تولّد لديهم الشعور بأنّ عليهم غزو العالم، ونقل حضارتهم إليه. وعليه، فقد «تبلورت النزعة المركزية الأوروبية في هذا الوعي الجديد، **بدءًا من هذه الحقبة، لا قبلها**». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤١ (التشديد من عندي).
(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

محدِّداتها ونظامها. على صعيد الميسور منها «تجلياتُها، كتجليات غيرها من الظواهر الاجتماعية السائدة، تعبّر عن نفسها في ميادين شديدة التنوّع: في العلاقات اليومية بين الأفراد، في الإعلام والرأي السياسيَّين، في الآراء العامة المتصلة بالمجتمع والثقافة، في العلم الاجتماعي». وهي، في تجلياتها تلك، قد تكون عنيفة وعدوانية، وتذهب إلى حدود العنصرية، وتارة تكون هادئة. لكنها، في أحوالها كافة، تخترق البيئات الاجتماعية والثقافية كافة؛ إذ هي «تعبّر عن نفسها في اللغة المتداولة والرأي الجماعي، كما تعبّر عن نفسها في اللغات العالمة لِلمتخصصين في السياسة، في العالم الثالث، في الاقتصاد، في التاريخ، في اللاهوت وكلّ صيغ العلم والفكر الاجتماعي»(٤٨). بين النظر إليها كإيديولوجيا خاصة بالنخب العالمة، والنظر إليها كثقافة جمْعية وشعور نفسي جماعي بالتفوّق يدور الحديث عن ظاهرةٍ أسبابُها المادية ـ على الأقل ـ معلومة: الانتصار وتراكُم القوة والثروة، حتى وإن كان تعريفُها النظري الدقيق يَعْسُر في نظر سمير أمين.

خطاب المركزية الأوروبية ونظرتها إلى الذات والعالم ليسا مجهولَيْن، ولا عصيَّين على التعيين. يستعير أمين لسانَ تلك اللامركزية، لِيُفصِح عن مخبوءاتها، فيقول(٤٩): «ليس الغرب الأوروبي عالم الغنى المادي والقوة، بما في ذلك العسكرية، فحسب بل هو أيضًا عالم انتصار الفكر العلمي، والعقلانية والفعالية العملية، كما أنه عالم التسامح، وتعدّدية الرأي، واحترام حقوق الإنسان والديمقراطية، والانشغال بشكلٍ من المساواة ـ على الأقل المساواة في الحقوق والفرص ـ والعدالة الاجتماعية»(٥٠). تقترن هذه الصورة/الأطروحة بأخرى مجافية تفترض أنّ العوالم الأخرى، غير الأوروبية (وغير الغربية)، لا تملك أن تقدّم أفضل مما قدّمته أوروبا، بل هي لا تقوى على التقدم إلّا متى حذت حذو الغرب. وهكذا لن يكون من مسعًى آخر إلى بناء المستقبل إلّا ذاك الذي اقتضته الأَوْرَبَة(٥١)! (L`Européenisation) ومن هذه الطريق بالذات، حسب الرواية المركزية الأوروبية، «يفرض تغريب [=غربنة] (Occidentalisation) العالم على الجميع تبنّي الوصفات التي صنعت التفوق الأوروبي: حرية المبادرة والسوق، العلمانية والديمقراطية الانتخابية التعددية»(٥٢)؛ وهذه جميعُها تُضمِر اعتقادًا بتفوُّق النظام الرأسمالي.

١ ـ نقد أساطير المركزية الأوروبية

يدرك سمير أمين، في نقده المركزيةَ الأوروبية، أن هذه ليست كلَّ الإيديولوجيا والثقافة المسيطرتين في النظام الرأسمالي، ولا يمكن اختزال الأخيرتين فيها، لأنها لا تعدو أن تكون بعدًا

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٦٥.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٦٥.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٦٥.
(٥١) المصدر نفسه، ص ١٦٨.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

من أبعاد هاتين، ولو أنه بُعدُ استشرى ـ كما يقول ـ [٥٣] كالسرطان حاجبًا الوجه الأساس لتلك الإيديولوجيا المسيطرة، وهو الاقتصادوية. على أنّ الذي لا يشير إليه، أو يتوقف عنده، هو أنّ المركزية الأوروبية في تعبيراتها الثقافوية وجْهٌ آخر ـ وإن بَدَا نقيضًا ـ من وجوه إيديولوجيا اقتصادوية الطبيعة. إذا كان شأن الإيديولوجيا (البرجوازية هنا) أن تطمس الحقيقة أو الواقع، فالطمس هذا قابلٌ للتحقيق إمّا من طريق الاقتصادوية أو من طريق الثقافوية؛ فهُما معًا تختزلان الواقع المركّب في بعدٍ واحدٍ بسيط. بهذا المعنى يكون نقد أمين للمركزية الأوروبية وثقافويتها استكمالًا لنقده ـ الذي لم يتوقف في كتاباته ـ للاقتصادوية من حيث هما تعبيران عن الإيديولوجيا عينها.

يركّز أمين نقده المركزيةَ الأوروبية في أربع من القضايا تدور عليها روايتها عن أوروبا والغرب[٥٤] هي: النهضة، والدين (المسيحية)، والرأسماليّة، والفَرَادة القبْلية، مع ما ينجم من هذه جميعها من تفوُّقٍ تزعُمه أوروبا لنفسها على ما عداها من عوالم وحضارات.

النهضة، في تعريف الأوروبيين، استعادةُ لحظةٍ تدشينية في تاريخهم قامت قبل المسيحية وطمستْها الأخيرة. إن مصدرها يقع ما قبل الدين ولا يشكّل هذا مبدأً فيه أو عاملًا من عوامله كما لدى أممٍ أخرى مثل العرب[٥٥]. إنها تعني العودة إلى الميراث اليوناني ـ الروماني، الذي قطعته الظلاميةُ الدينية، والانطلاق المتجدّد منه. ولكن سمير أمين لا يرى في هذه الدعوى سوى أزعومة ذات وظيفة **سجالية**، وبراغماتية لأنها تنطوي على «تصوّر أسطوري للعصور القديمة يؤسّس بدوره للمركزية الأوروبية؛ حيث ترث أوروبا بموجبه ماضيها، و«تعود إلى ينابيعها» (ومن هنا النهضة)، والحال إنها أنجزت قطيعة مع تاريخها الخاص»[٥٦]. يتعلق الأمر، إذن، **بصناعةٍ أسطورية** لليونان القديمة بدأت منذ النهضة ـ وكانت لها وظيفة في سياق الصراعات الطاحنة ضد الكنيسة وسلطانها الديني والسياسي ـ وليس لها من صلةٍ بأي نظرةٍ تاريخية حقيقية إلى تراث اليونان القديمة. على أنّ هذه الأسطورة، التي أنتجتها النهضة، تحوّلت مع الزمن إلى ثقافة عامة، إلى يقينيةٍ جديدة من يقينيات أوروبا التي يتغذّى منها وعيُها ومتخيَّلُها الجماعي؛ لأنّ على معطيات هذه الأسطورة، يقول سمير أمين[٥٧]، تكوّنت أجيال من المتعلمين في السوربون وكمبردج وغيرهما.

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٥٤) لم نُدخِل الإصلاح الديني في جملتها لأننا تناولناه، في فِقرة سابقة، من زاوية اتصال النظرة الغربية إليه بالمقاربة الثقافوية. كما أننا أخرجناهُ من الفقرة المتعلقة بالمسيحية في القضايا الأربع التي سنتناول نقد سمير أمين للسرديات الأوروبية في شأنها، للسبب المشار إليه، ولأنه فرعٌ من أصل (= المسيحية).

(٥٥) لسمير أمين، هنا، ملاحظة ثاقبة: يمحو الأوروبيون حقبتهم المسيحية كي يؤسسوا نهضتهم من جديد، مثلما يمحو العرب الحقبة السابقة للإسلام («الجاهلية») كي يدشنوا نهضتهم. وإذا كان الأوّلون يموقعون نهضتهم قبل المسيحية، فإن الأخيرين يموقعونها في إسلام الأصول. وعليه، تستوعب النهضةُ عند الأوروبيين العلمانيةَ التي هي ملازمة لمنطقها كنهضة، بينما لا تستوعب النهضة، عند العرب، العلمانيةَ مع أنّ هذه شرط لأن تكون السياسة ميدانًا للتجديد، وأساسًا للديمقراطية. ولم يُجَافِ سمير أمين الحقيقة حين لاحظ أنّ المجتمعات العربية لم تتخلص، حتى الآن، من فكرة أنّ العلمانية «خاصية» غربية وليس ضرورة من مقتضيات الحداثة. انظر: المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

بدأ التأسيس الأوروبي على الأصل اليوناني، إذن، مع النهضة. وفي تضاعيف عملية التأسيس تلك، طُويت صفحةُ الألفيْ عام التي تفصل أوروبا النهضة عن ذلك الأصل المتخيَّل (= اليونان القديمة)، ونُظِر إليها بوصفها فترة انتقال ملأتها الأخلاق المسيحية! بهذا المعنى ينظر أمين إلى اليونان القديمة كأسطورة في الوعي الأوروبي «شغلت ـ وظيفة جوهرية في الإنشاء المركزي الأوروبي»[58] ويسعنا، هنا، أن نستنتج من نقد أمين نتيجتين: أولاهما أن المعركة مع المسيحية الوسطى في أوروبا دشّنتها النهضة قبل الإصلاح الديني. وحين نتذكر أن النهضة وُلِدت ثم «انتشرت... في صُقع كاثوليكي (= إيطاليا)»[59]؛ وأنّ المُدخَل إلى مناوءتها المسيحية الوسطى هو العودة إلى ما قبلها (= اليونان) والبناء عليه، يتبين أن الثورة الدينية على الكنيسة ليست فعلًا بروتستنتيًا حصريًا، على ما تزعُم الرواية الأوروبية اللوثرية ـ الأنغليكانية. وثانيهما أنّ الجذور الأولى للمركزية الأوروبية تبدأ من التأسيس الأسطوري لليونان القديمة في عهد النهضة؛ ذلك أن اليونان ـ في الرواية الأسطورية عنها ـ هي «أمّ الفلسفة العقلانية»، كما ينقُل أمين[60]، فيما لم يستطع الشرق أن يُجاوِز نطاق الميتافيزيقا. أما الفلسفة العربية الإسلامية فلم يكن لها من وظيفة سوى «نقل التراث اليوناني إلى النهضة»[61]، بل حتى الإسلام نفسه لا يخرج ـ في تلك النظرة المركزية ـ عن نطاق التراث الهلّيني[62]!

الفكرة المركزية الأوروبية الثانية، التي ينتقدها سمير أمين، هي فكرة استناد الهوية الأوروبية إلى المسيحية[63]. وهي، بامتياز، فكرة ثقافوية ترُدّ ظواهر الاجتماع الإنساني ـ كما رأينا في فقرة سابقة ـ إلى عوامل الثقافة والدين والطبائع الجِبِلّية أو الفطرية... إلخ. إلى عامل المسيحية تُعْزى «المعجزة الأوروبية» ـ في خطاب المركزية الأوروبية ـ مثلما يُعْزى إلى غيابها تخلُّف العوالم الأخرى غير الأوروبية! ولقد سدّد أمين نقدًا لمَزْعَمَةِ «عبقرية المسيحية»[64] التي نُسِبت إليها الحداثة و«المعجزة الأوروبية»، ونال ماكس فيبر حظًا كبيرًا من ذلك النقد في مناسبات مختلفة[65] لأطروحته الشهيرة حول دور البروتستنتية، كدينامية ثقافية وأخلاقية، في انتشار الرأسمالية، ثم للمكانة الخاصة التي يُفرِدها للمسيحية من بين الأديان كافة (ربما تحت تأثير قراءة هيغل للتاريخ ودور المسيحية فيه). وفي النطاق عينه لنقد أزعومات الدور الافتراضي والمتخَيَّل للمسيحية في تكوين أوروبا الحديثة، يستهجن سمير أمين ظاهرة التهافت على التفسير الديني لظواهرَ من الاجتماع الإنساني مثل التقدم

---

(58) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(59) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(60) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(61) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(62) انظر نقدًا لأطروحة بَكَر (المستشرق الألماني) في هذا الشأن في: Hichem Djaït, *L'Europe et l'Islam* (Paris: Seuil, 1978).

(63) Amin, *Modernité, religion et démocratie – Critique de l'eurocentrisme, critique des culturalismes,* p. 60.

(64) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(65) المصدر نفسه، ص ٢٠ و٢٢.

والانحطاط؛ فيلاحظ المفارقة التي تكشف عن بطلان وجاهة ذلك النوع من التفسير: المسيحية في أساس تقدُّم أوروبا، بينما الإسلام في أساس تخلُّف الشرق (العربي الإسلامي)! والكونفوشيوسية التي يعزو غربيون كثر نهضة الصين وتقدّمها إليها هي عينها التي كان يعزو إليها آخرون منهم، قبل خمسين عامًا، تخلّفها[٦٦]! وقُل الشيء نفسه عن تفسير تقدّم العرب والمسلمين، في القرون الأربعة الهجرية الأولى، إلى الإسلام: في رواية دارسين غربيين سابقين لصحفيّي الغرب المعاصرين الذين يقترن الإسلام في وعيهم بالتخلف والبربرية والإرهاب!

الرأسمالية، كـ «خاصية» أوروبية ثالثة في المركزية الأوروبية، موضوعٌ أثيرٌ لنقد سمير أمين؛ لتخصّصه في المسألة أولًا ـ من حيث هو أبرز مفكر اقتصادي عالمي في الخمسين عامًا الأخيرة[٦٧] ـ ولتهافتِ القول بها عند مَن يقولون بها. تفترض الإيديولوجيا السائدة في العالم المعاصر، ومن موقع مركزي أوروبي، أنّ ثمة خصوصيات تاريخية أوروبية خاصة منها الرأسمالية. ولذلك لا يمكن لـ «معجزة» الرأسمالية عندها إلّا أن تكون أوروبية حكمًا[٦٨]! وهكذا، لا تُشَرْعِن الإيديولوجيا المسيطرة تلك الرأسمالية كنظام اجتماعي ـ حسب سمير أمين ـ فحسب، وإنما تشرعن ـ أيضًا ـ اللاتكافؤ فيه[٦٩] على الصعيد العالمي (بين مراكزه وأطرافه)[٧٠] الذي يقترن بها كنظام؛ وهو (= اللاتكافؤ) ليس حادثة سير في طريق الرأسمالية يمكن تدارُكه، وإنما هو من طبيعة النظام الرأسمالي نفسه، حيث لا يمكنه التجدُّد والاستمرار إلّا من طريق إرسائه علاقات تبعيّةِ الأطراف والهوامش للمتروبولات الرأسمالية الغربية[٧١].

ويلاحظ أمين[٧٢] أنّ المركزية الأوروبية تنطوي على نزعة غائية (Téléologie). بافتراضها أنّ التاريخ الأوروبي ذهب نحو غايته التي هي الرأسمالية. ومبنى هذا الافتراض على الاعتقاد بأنّ المسيحية ـ منظورًا إليها بوصفها دينًا أوروبيًا ـ تمتلك قابليةً، أكثر من أيِّ دين آخر، لتوليد الفرد، ولممارسة هذا الأخير السيطرةَ على الطبيعة، وحيث أعلى أشكال السيطرة تلك (هي)

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٦٧) من دون أن ننسى بيتلهايم وسويزي ونيزان وأندريه غاندر فرانك وإسماعيل صبري عبد الله... إلخ.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٧٠) انظر في هذا أطروحته الأساس حول بنية عدم التكافؤ، في النظام الرأسمالي العالمي، بين المركز والأطراف (Périphéries)، ودفاعه عن أطروحة فكّ الارتباط (Déconnection) في: Samir Amin, *Le Développement inégal* (Paris: Minuit, 1973).

(٧١) انظر لسمير أمين في هذا الموضوع، إضافة إلى المصدر المشار إليه في الهامش السابق، كتابه: Samir Amin, *Sur la crise: Sortir de la crise du capitalisme ou sortir du Capitalisme en crise* (Paris: Le Temps des Cerises, 2009).

وانظر لمهدي عامل في الإطار عينه: مهدي عامل [حسن حمدان]، **مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج ٢: في نمط الإنتاج الكولونيالي.**

(٧٢) Amin, *Modernité, religion et démocratie – Critique de l'eurocentrisme, critique des culturalismes*, p. 149.

الرأسمالية. وحين تقرّر الرواية المركزية عن الرأسمالية ذلك، تزعُم أنّ الإسلام، أو الهندوسية، أو الكونفوشيوسية مثلًا، تشكّل عوائق في وجه التغيّر الاجتماعي الذي تتضمنه الرأسمالية!

وعليه، فرأسمالية أوروبا تغذّي مركزيتَها وشعورَها بأنها تمثّل العالم. وهكذا، ما إن تحوّلت أوروبا الرأسمالية إلى قوّةٍ غازيةٍ، حتى منحت نفسَها الحقّ في أن تمثّل الآخرين - وتحديدًا «الشرق» - وفي أن تحكُم عليهم بمعاييرها. وما جانَب سمير أمين الصوابَ حين لاحظ[٧٣] أنّ ذلك «الحقّ» لم تمنحه أوروبا لنفسها إلّا لأن «الشرق» كان عاجزًا عن تمثيل نفسه والنطق باسمه[٧٤]. على أن تمثيل أوروبا للآخرين حَمَل معه، في الآن عينِه، العميقَ في النظام الرأسمالي على النحو الذي أدخلت فيه أوروبا مجتمعات الآخرين في تلك التقاطبية الحادّة: مركز/أطراف[٧٥]. وهكذا كان على ذلك «التمثيل أن لا يكون تمثيلًا، أو قُل أن يحصل من موقع المتفوّق الذي يحكّم معاييره في الحكم على العالم». وهذا يقودنا، رأسًا، إلى الحديث في القضية الرابعة التي يدور عليها خطاب المركزية الأوروبية: الفَرَادة والتفوُّق.

بكثيرٍ من النرجسية تنظر أوروبا إلى نفسها وتاريخها، وبكثيرٍ من الاستعلاء تنظر إلى الآخرين مسكونةً بمشاعر التفوّق. لهذه المشاعر مقدمات في الوعي، وأهمّها الاعتقاد بأنّ لديها «فرادة» خاصة تجعلها استثنائية! كيف نمت هذه الأزعومة في الوعي الأوروبي ليصطبغ بها، بعد ذلك، الوعي الغربي برمّته؟ يقترح سمير أمين تفسيرًا لذلك انطلاقًا من تأثير الأفكار التي تولّدت في أوروبا في القرن التاسع عشر؛ فلقد قدَّم هذا القرن الثقافوي فرضيةً عنصرية كان لها مفعول كبير في صرف الوعي الأوروبي نحو ذينك الشعورين بالفرادة والتفوُّق: نُقِل تصنيف الأنواع الحيوانية، الذي كان سائدًا في البيولوجيا، إلى مجال الإنسانيات، فبدأ الحديث عن «أعراق» إنسانية تَرِث خصائص جِبِلّية (Innés). ومن هذه «النظرية» ستتغذّى العلوم الاجتماعية ثم اللسانيات، التي ستنصرف إلى تصنيف العائلات اللغوية، فتُجري المُماهاة بين الشعوب ولغاتها. ومن هنا سيقود ذلك الإنشاء الإيديولوجي إلى إقامة المُمَايَزة الماهوية والطبائعية بين الشعوب واللغات الهند - أوروبية، من جهة، والشعوب واللغات السامية (العبرية والعربية) من جهة أخرى، وبناء تعظيم وتظهيرٍ للجنس الآري، عليها، مقابل تبخيسٍ وتحقيرٍ للجنس السامي. ولقد كان ذلك من أجلى عوامل تكوين المركزية الأوروبية وترسيخها. ويمكن هنا، كما لاحظ أمين، الاستشهاد بالكثير من التقابلات، أو التعارضات، التي وقع التشديد عليها؛ بين ما لشعوبٍ من «استعدادٍ فطري» للحرية، وما لأخرى من ميلٍ نحو العبودية؛ بين فلسفات شرقية تنصرف إلى «البحث في المطلق»، وأخرى «غربية» إنسانوية وعلمية[٧٦]. ثم لم

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٧٤) إلى الاستنتاج عينه يذهب أنور عبد الملك في دراسته الرائدة عن الاستشراق محاولًا تفسير صعود الظاهرة الاستشراقية. انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٢ - ١٦٣، و Anouar Abdel Malik, «L'Orientalisme en Crise,» *Diogène*, no. 48 (1963).

(٧٥) Amin, *Modernité, religion et démocratie - Critique de l'eurocentrisme, critique des culturalismes*, pp. 162-163.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٥٦ - ١٥٧.

تلبث هذه الأطروحات العنصرية أنِ تنتقل من العِرْق واللغة والطبائع إلى الدين، فجرى التمييز بين دين العقل والتسامح والحرية (= المسيحية) وأديان أخرى سِمَتُها الخرافة والغريزة والتعصب...إلخ.

غير أنّ انتقالًا آخر حصل في العقل المركزي، في ما بعد، من العنصرية التكوينية (المفسَّرة بالبيولوجيا)، والقائمة على التمايز التفاضلي بين الأعراق واللغات، إلى عنصرية جغرافية: حيث الحتمية الجغرافية «تفرض» تقدُّم الغرب وتخلّف الشرق[٧٧]! ثم ما لبث التمييزُ عينُه (بين الأعراق والأصول) أنِ انتقل من ميدان المقابَلة بين أوروبا وما عداها إلى داخل أوروبا نفسها، بمناسبة الحديث عن مستوياتِ وأنصبة أوروبيةِ الشعوب الأوروبية؛ فهذا اللورد كرومر ـ مثلًا ـ يقرّر أنّ هوية البريطانيين والألمان الأوروبية أعلى وأصفى من أوروبية الفرنسيين واللاتين الآخرين، والروس (نصف الآسيويين)، وبالتالي «أكثر تفوُّقًا»[٧٨]! وما من شك في أنّ في حكم اللورد كرومر هذا تختلط عصبيةُ الأصول القومية مع التعصب الديني البروتستنتي ضدّ الفرنسيين واللاتين (الكاثوليك) والروس (الكاثوليك)!

على أنّ هذه النزعة الإثنية للقرن التاسع عشر، التي تزعُم «تفوُّقًا» للعرق الهند ـ أوروبي تنسى، يقول سمير أمين، أنّ الهند جزءٌ من العالم غير الأوروبي وغير المسيحي، أو ـ ما يسمّيه أمين ـ العالم الأفرو ـ آسيوي: الكونفوشيوسي، التاوي Toeste، البوذي، الهندوسي، الإسلامي. ولكنّ أمين يتوخى الحذر في نقده المركزية الأوروبية في هذه المسألة؛ فإذا كانتِ الأخيرة قد اصطنعت «الشرقيَّ» ـ في مواجهة الغربي، فهو لا يريد من استخدامه اصطلاح العالم «الأفرو ـ آسيوي» أن يصطنع أسطورةً موازيةً بهذه التسمية، وإنما هو يهدُف، حصرًا، إلى تقديم تعليلات اجتماعية ـ ثقافية لتلك العوالم، مفكِّكًا المفاهيم المركزية الأوروبية حولها.

*

قلنا إنّ سمير أمين لا يعود بالمركزية الأوروبية، خلافًا لغيره، إلى بدايات العصر الحديث. يسلّم بأنّ لها جذورًا تعود إلى عهد النهضة، لكنها ما تبلورت كثقافة وكإيديولوجيا إلّا في عهد صعود الرأسمالية وتوسُّعها. هذا التمييز عنده كان في أساس مساجلته إدوارد سعيد في قراءة الأخير لتصورات دانتي عن نبيّ الإسلام[٧٩]، مثلًا، أو في مناقشته رأي الأخير في الاستشراقَ بما هو

(٧٧) هي عينُها ـ كما يلاحظ سمير أمين بحق ـ الحتمية التي افترضها الرحالة العربي ابن بطوطة حين زار أوروبا، في القرن الثالث عشر، وعَزَا تخلّفها ـ مقارنةً بالعالم الإسلامي ـ إلى المناخ. انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٧٩) يخالف سمير أمين رأي إدوارد سعيد في تصوّرات دانتي للنبيّ وجهنم باعتبارها إشارة إلى نظرة مركزية أوروبية؛ إذ يرى (أمين) أن التصورات تلك تعبر عن عصبية محلية مبتذلة (Provincialisme Banal) لا عن مركزية أوروبية لم تكن قد ظهرت بعد. ويستند سمير أمين إلى مكسيم رودنسون في تمييزه بين التصورات القروسطية المبتذلة للإسلام و(بين) المركزية الأوروبية، فهذه الأخيرة أكثر من ظواهر مبتذلة؛ «إنها تنطوي على نظرية للتاريخ الكوني، وانطلاقًا منها عن مشروع سياسي عالمي». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

منظومة تعكس واقعًا سائدًا[٨٠]، كما في حدود نقده الاستشراق بما هو امتدادٌ للنظرة الأوروبية في القرون الوسطى[٨١]. ولكنه، في الأحوال جميعًا، لا ينتقد المركزية الأوروبية من أجل تشييد فكرة الاختلاف، بل لبناء كونيةٍ جديدة بعيدًا من نزعات الأصالة والخصوصية الماهوية. وكما هو يُدرك أنّ ثمة أزمة ثقافية وأخلاقية تعصف بالعالم، وتتمظهر في تجليات عدّة أظهرها عودةُ اللامعقول؛ من ثقافة الأبراج الفلكية إلى صعود الميول الفاشية الجديدة، يدرك أن الكونية الرأسمالية لا تُدرَك في الجنوب إدراكًا نقديًا في أفق الذهاب إلى كونية جديدة، وإنما من أجل حيازة «الحق في الاختلاف» فقط. والحال أنه في مثل هذه الشروط، تزدهر ـ في رأيه ـ فئتان من الأدبيات: أدبيات الأصوليين الدينية ـ الإسلامية، الهندوسية، المسيحية... ـ وأدبيات النزعات الانفصالية المؤسَّسة على فكرة الخصوصيات الثقافية[٨٢]، وهما وجهان لعملةٍ واحدة.

تدفع النزعة النقدية العالية سمير أمين، وهو الماركسي بامتياز، إلى الاعتراف بأنّ آثار المركزية الأوروبية، كنزعة مَرضية، لم تبْقَ محصورةً في البيئات الضيقة للفكر البرجوازي، ولا حتى في البيئات الاجتماعية والشعبية الأوسع، التي يؤثر في وعي فئاتها الاجتماعية المختلفة، وإنما هي (آثار) مسَّت ـ أيضًا وأحيانًا بقوّة ـ بيئاتٍ فكريةً وسياسيةً مناهضة للبرجوازية وثقافتها، فوجدت هذه نفسَها تستبطن بعض يقينيات المركزية الأوروبية، فتفصح عنها أشكالًا مختلفة من الإفصاح أفسدت عليها استقلالها الفكري. المثال على ذلك، عند سمير أمين، استبطان الماركسية الغربية بعض قيم المركزية الأوروبية، وإنْ بشكلٍ غيرِ موعىً به (= غير واعٍ) في كثير من الأحيان. ولكنّ مثالًا ثانيًا لذلك الاستبطان لا يقل عن الأوّل فداحةً في نتائجه؛ إنه مثال الوقوع في حبائل المركزية الأوروبية في وعي كثيرٍ من مثقفي العالم الثالث وفاعليه السياسيين، وإعادتهم إنتاج خطابٍ ينطلق من مسلّمات المركزية الأوروبية تلك!

٢ ـ الماركسية الغربية والمركزية الأوروبية المعكوسة

كمفكّر اقتصادي ماركسي رصين، تبدو الماركسية لسمير أمين نقيضًا للنزعة الثقافية (الثقافوية)، المشدودة إلى الأساطير المسيحية والإغريقية؛ وهي (الثقافوية) سمةٌ رئيس من سمات المركزية

(٨٠) ليس الاستشراق، في نظر سمير أمين، حصيلة أعمال متخصصة ومتبحّرة للغربيين الدارسين للمجتمعات غير الغربية، وإنما ينبغي أن نفهمه من حيث هو «إنشاء إيديولوجي لـ «شرقٍ» أسطوري تُعالَج خصائصه بما هي ثوابت محدَّدة، وببساطة، بالتعارض مع الخصائص التي يتصف بها «الغرب»؛ و«الحال أن إدوارد سعيد بيَّن بأن ذلك الإنشاء واقعيّ وسائد». انظر: المصدر نفسه، ص١٦٢.

(٨١) نقد إدوارد سعيد للاستشراق والمركزية الأوروبية لم يذهب بعيدًا ـ في نظر سمير أمين ـ لأنه اعتبر تلك المركزية الأوروبية امتدادًا للنظرة الأوروبية في القرون الوسطى ـ خلافًا لما ذهب إليه رودنسون من تمييز بينهما ـ ممّا يبيّن أن سعيد لم يتخلّص، كما يقول أمين، من النزعة عينها! لكن سمير أمين ألحق ظلمًا بإدوارد سعيد ـ غيرَ مقصود ـ حين احتجَّ ضدّه برأي صادق جلال العظم الذي أدرج فكر إدوارد سعيد في ««خانة الاستشراق المعكوس! إذ ليس من وجهٍ حجّةٍ لمساجلات العظم مع مفكر كبير بحجم إدوارد سعيد. انظر: المصدر نفسه، ص١٦٣.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

الأوروبية. الماركسية، في قراءته، وريثة عصر الأنوار وناقدةٌ له في الآنِ عينه، ومن ذلك تفكيكها لأساطيره الاقتصادية. ولكنّ نقديته تدفعه إلى الاستدراك بالقول إنّ الماركسية لم تستطع، دائمًا، أن تتحرر من بعض التصور التطوراني (Evolutionniste)، السائد في عصرها، بما يسمح لها بتمزيق الحجاب المركزي الأوروبي الذي ترتديه النزعة التطورية[83]. وما اكتفى أمين بنقد ماركسية ما بعد ماركس، على نحو ما يفعل كثير من الماركسيين «النقديين» الذين يُبرِّئون ساحة ماركس وينتقون لهم من أخلافه كبش ـ أو أكباش ـ ضحية، وإنما يعود بنقده إلى فكر ماركس نفسِه، وإلى أطروحاته وفرضياته، التي قام عليها الصرح المعرفي للمادية التاريخية، ليرى بعضًا من آثار النظرة المركزية الأوروبية فيها. المثال الأجلى لذلك (هو) نقد سمير أمين لمفهوم ماركس للرأسمالية، وتصوّره لمآلاتها؛ والمفهوم هذا هو الذي عليه مبنى نظرية ماركس في تحليل نظام الإنتاج الرأسمالي، كما في تصوّر عملية الثورة الاجتماعية عليه، وبناء مرحلة الانتقال الاشتراكي.

ينطلق سمير أمين من مقدمة نظرية مفادها أنّ «الفكرة التي صنعها ماركس عن استراتيجية تجاوُز الرأسمالية متعلقة، عميقًا، بتلك التي صنعها عن التوسع العالمي للرأسمالية». وهكذا اعتقد ماركس أنّ ذلك التوسُّع فعْلٌ لا يقاوَم، وأنه سيلغي سريعًا بقايا أنماط الإنتاج السابقة، والأشكال الاجتماعية والثقافية والسياسية المرتبطة بها؛ أي أنّ ذلك التوسّع سيحقق تجانس المجتمع الكوني على قاعدة الاستقطاب الاجتماعي المركزي (بورجوازية/بروليتاريا). هذا ما يفسّر نظرته إلى إمكان قيام ثورة عمالية كونية، وأمله في تشكيل أممية بروليتارية. لقد تصوّر ماركس أنّ الانتقال المسمّى اشتراكيًا نحو المجتمع اللّاطبقي (= الشيوعي) انتقال قصير المدى، وأن الطبقات العاملة مَن سيضطلع بإنجازه. والحال، في نظر سمير أمين، أن الرأسمالية الموجودة فعليًا (Le Capitalisme réellement existant) ليست كما تصوّر ماركس تطورَها؛ إذ لم يضعِ التوسّع العالمي للرأسمالية ضمن أهدافه تحقيق التجانس في العالم، بل بالعكس «خَلَق التوسُّعَ ذاك استقطابًا جديدًا، مخضِعًا في محيط النظام [= الرأسمالي] الأشكال الاجتماعية السابقة للرأسمالية لمقتضيات إعادة إنتاج الرأسمال المسيطر داخل التشكيلات [= الاجتماعية] المركزية. وبإعادة إنتاجها الاستقطاب ذاك وتعميقَه... وضعت الرأسمالية على جدول الأعمال ثورةً أخرى غير الثورة البروليتارية الكونية: هي ثورة شعوب ذلك المحيط (Périphérie)؛ ضحية التوسع ذاك»[84].

ما ينتقده سمير أمين في فكر ماركس، هنا، هو ـ بالضبط ـ نزعته التطورية (التطورانية)، الذي أثّر فيه فُشُوُّها في عصره، وتسرُّب ذلك التأثير إلى نظرته التاريخية إلى التطور الرأسمالي. وستستمر النزعة عينُها سائدةً في الفكر الماركسي إلى حدود قيام الأممية الثالثة. في تشخيص سمير أمين لحالة تلبُّس الماركسية بالمركزية الأوروبية، ثمة لائحة من الماركسيات المتَّهَمة: الماركسية الغربية

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٤٤.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

الحديثة والمعاصرة؛ ماركسية الأمميتين الأولى (بما فيها ماركس) والثانية (بما فيها كاوتسكي)[٨٥]؛ ماركسية السلطات القائمة بعد الثورة البلشفية في أوروبا، التي يطلق عليها اسم ماركسيات تبريرية أو للتبرير[٨٦]. أما من ساهم في تحرير الماركسية من نزعتها المركزية الأوروبية، من طريق الإقرار بإمكان قيام الثورة في التخوم (= الأطراف)، لا اندماج التخوم تلك في النظام الرأسمالي، فهما لينين وماو تسي تونغ[٨٧]، ومعهما ماركسية العالم الثالث التي تنتظم ضمن فكرة إمكان إنجاز الثورة في المحيط. لقد تأثرت الماركسية بالثقافة السائدة، فوجدت نفسَها في دائرة المركزية الأوروبية. إنّ تأويلًا مركزيًا أوروبيًا للماركسية (أي من جهة تأثير تلك المركزية فيها) يبدّد مساهمتها الكونية «ليس ممكنًا فحسب - يكتب سمير أمين[٨٨] - وإنما هو موجود، وربما يكون مسيطرًا». وهذه الصيغة المركزية الأوروبية تعبّر عن نفسها تحديدًا في الأطروحة الشهيرة عن «نمط الإنتاج الآسيوي» و«الطريقيْن»: الطريق الأوروبية، المفتوحة، التي تؤدي إلى الرأسمالية، و«الطريق الآسيوية المنْسدَّة».

ساجل سمير أمين، في مناسبات عديدة[٨٩]، ضد مفهومي الإقطاع ونمط الإنتاج الآسيوي المستخدميْن في تحليل البنى الاجتماعية قبل - الرأسمالية في المجتمعات غير الأوروبية، ووجّه نقدًا حادًّا لهما، متهمًا الفكر الذي يتوسّلهما - وخاصةً نمط الإنتاج الآسيوي - بالانطلاق من مواقع إيديولوجيةٍ مركزيةٍ أوروبية. يستخدم أمين مفهومًا بديلًا لتحليل علاقات مركز/محيط في البُنى قبل - الرأسمالية هو مفهوم نمط الإنتاج الضريبي (Mode de production tributaire). كان النمط هذا، في تحليل سمير أمين وتنظيره، الشكل الكوني في المجتمعات المتقدمة السابقة للرأسمالية. وهو ساد المجتمعات العربية الإسلامية في عصر الدول الكبرى فيها. وقد أسهب أمين في الحديث عن مميزاته الثلاثة في صفحات عدّة مركّزة[٩٠] مستعيدًا فيها معطيات أطروحته الأصل حول الموضوع[٩١]. أما في مقابل هذا النمط المركزي، فإن نمط الإنتاج الإقطاعي هو «بكل بساطة نمط ضريبي بدائي غير مكتمل»، أو قل إنه «نمط ضريبي طرفي»[٩٢]، وهو الذي ساد في أوروبا العصر الوسيط. وقد أسهب، أيضًا، في تحليل هذا النمط الإقطاعي وبيان وجوه تمايُزه[٩٣]. وليس يمكن الماركسيةَ الخروجُ من مأزق المركزية الأوروبية، في نظر سمير أمين، إلّا من طريق نظرية التطور

---

(٨٥) وقد اتهمه سمير أمين بموالاة الإمبريالية.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٧٧ - ١٧٨.

(٨٩) Amin, *Le Développement inégal.*

(٩٠) Amin, *Modernité, religion et démocratie – Critique de l'eurocentrisme, critique des culturalismes,* pp. 198-209.

(٩١) Amin, *Le Développement inégal.*

(٩٢) Amin, *Modernité, religion et démocratie – Critique de l'eurocentrisme, critique des culturalismes,* p. 209.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٩ - ٢١٣.

غير المتكافئ، من طريق النظر إلى الإقطاعية بما هي الشكل الطرفي للنمط الضريبي. وهذا ما يفسّر، عنده، النجاح السريع لعملية التخطي الرأسمالي، التي حصلت في أوروبا العهد الحديث، بل ويشهد للمثالين الياباني والصيني المعاصرين بإمكان الخروج من نمذجة التطور المركزية الأوروبية[٩٤].

يسلّط سمير أمين الضوء على وجهٍ آخر من وجوه المركزية الأوروبية في خطاب الحركة الاشتراكية في الغرب، حينما يتناول بالنقد[٩٥] تلك النزعة المعادية للعالمثالثية (L'anti-tiers-mondisme)، المتنامية في الغرب، والمنزلقة نحو اليمين اليوم. وإذ يسلّم بأنّ أقسامًا من الحركة الاشتراكية، في المجتمعات الغربية، ترفض مثل ذلك الانزلاق، إلّا أنه يعود فيلاحظ أنها تلجأ إلى خطاب ليس أقلّ مركزية أوروبية من الأول، هو خطاب ما يسميه النزعة العمالية التقليدية (L'ouvriérisme traditionnel)؛ ومفاده أنّ الطبقات العاملة في الغرب وحدها مالكة المستقبل الاشتراكي. وهكذا فإنّ الخيار الذي توضَع فيه شعوب المحيط، والذي لا يمكن تجنُّبُه هو: إمّا التقدّم نحو الخيار الديمقراطي الوطني الشعبي، وإمّا الاصطدام بالمأزق الثقافوي الماضوي؛ والحال إنّ الغرب يُغلق على تلك الشعوب طريق التقدم. ويذهب سمير أمين، عكس الأطروحة هذه، ليقرر أنّ المبادرة في إحداث التحوّل في العالم تعود، بشكل واسع، إلى شعوب المحيط لا إلى قوى التغيير في الغرب كما تفترض الحركات التقدمية والاشتراكية العالمية المصابة بتأثيرات الفكرة المركزية الأوروبية في رؤيتها إلى العالم.

لا تقف تأثيرات المركزية الأوروبية في الماركسية عند هذه الحدود ـ في نظر أمين[٩٦] ـ فحسب، وإنما «تجد المركزية الأوروبية تعبيرها، عمليًا، في مجالات الفكر الاجتماعي كافة» وفي جملة تلك التعبيرات نظرية الأمّة في الماركسية. وبعد أن ينتقد سمير أمين إهمال الماركسيين لمسائل مثل الأمّة[٩٧]، والإثنيات، والجماعات الثقافية المتميزة، ويرى فيها إفقارًا كبيرًا للمادية التاريخية، ينتقد ـ بالموازاة ـ المركزية الأوروبية في نظرتها التنميطية إلى المسار الخاص الذي تقطعُه في التكوُّن الأمّة ـ الدولة ـ الطبقات بحسبانه تَمَفْصُلَها في ذلك المسار مميطًا اللثام عن أُزعومة «تميُّز» العبقرية الأوروبية[٩٨]. هكذا يقرأ النظرية الستالينية في الأمّة؛ وهي نظرية تدرك الأمّة بما هي نتاج مميَّز للتطور الرأسمالي. وليست هذه (النظرية)، عند سمير أمين، شيئًا آخر غير التعبير المجرّد والعام عن المسار الأوروبي الواقعي؛ وهي في هذا مركزية أوروبية. غير أنّ سمير أمين لا يتوقف عند اتهام ستالين حصرًا، كما يفعل كثير من الماركسيين الناقدين للستالينية، وإنما يبحث لها عن جذور

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٩٧) هذه النظرة النقدية عند سمير أمين قديمة، وتعود إلى حوالي الخمسين عاما حين شرع في كتابة كتابه عن الأمّة العربية. انظر: Samir Amin, *La Nation arabe* (Paris: Editions de Minuit, 1971).

(٩٨) Amin, *Modernité, religion et démocratie – Critique de l'eurocentrisme, critique des culturalismes,* pp. 227-228.

فينتهي إلى القول[99] إن تلك النظرية «ليست ستالينية على نحوٍ خاص، إنها أيضًا نظرية ماركس، وإنغلز، ولينين، ونظرية الأممية الثانية...».

ولكن تأثيرات المركزية الأوروبية ما اقتصرت على الماركسية الغربية فحسب، كما يقرر سمير أمين، وإنما طالت بلدان العالم الثالث أيضًا، فتولّد منها ما يسميه «المركزية الأوروبية المعكوسة»، التي وجّه إليها نقدًا حادًّا[100]؛ وهذه كناية عن استبطان المركزية الأوروبية من قبل تيارات ثقافية عدّة في بلدان العالم الثالث. وبما أنّ المركزية الأوروبية تلك تستهويها النظرة الثقافوية، فإن بعض تيارات العالم الثالث الثقافية تعثر على ضالتها في تلك الثقافوية فتعيد إنتاجها في داخلها لأنها، هي الأخرى، مسكونة بالمنزع الثقافوي. لذلك ذهب أمين إلى التشديد على أنّ الأصوليات الإسلامية المعاصرة ليست مختلفة عن الأصولية المركزية الأوروبية[101] ـ هذه التي باتت تجنح اليوم لتتخذ شكلَ أصولية مسيحية ـ بل هي انعكاسٌ لها.

---

(99) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.
(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٤٤.
(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

الفصل التاسع

من المركزية الأوروبية إلى المركزية الغربية
في نقد مفهوم الغرب وأسطورته: جورج قُرم نموذجًا

بمقدار ما كان لأوروبا أن تقدّمه، لنفسها وللعالم، من كبيرِ القيم والمؤسّسات ونفيسِها، في الستمائة عام الأخيرة، كان لها أن تأكل من رصيدها ومن رصيد العالم، في الوقتِ عينِه، وأن تبدّد الكثير ممّا أبدعته في حماقاتٍ متعاقبة تلبست تاريخَها الحديث، وانتهت بها إلى أسوإ المصائر الدراماتيكية في القرن العشرين. حتى إن فكرةَ أوروبا عن نفسها كمركزٍ للعالم - وهي واحدةٌ من أظهر حالاتها الباثولوجية الحديثة - انزوت إلى الخلف حين وجدت أوروبا نفسها تضوي في منظومةٍ - وهويةٍ - أخرى هي الغرب، لتلفي نفسَها مغلِّبةً غربيَّتَها على أوروبيتها تغليبًا اضطراريًا فرضَهُ عليها الاندماجُ في منظومةٍ كبرى لا تقودها هي. وشيئًا فشيئًا، وجدت أوروبا «الكونية» نفسَها تتقلّص وتنكمش إلى داخلها القاري، لتبحث عن «كونيتها» الجديدة في ما وراء حدودها، و - الأسوإ من ذلك - في تبعيةٍ لغيرها الذي كان يومًا من الأجزاء الفائضة عن جسمها.

يتعلق الأمر بالحاجة إلى إعادة كتابة تاريخ أوروبا وسيرتها الذاتية من لحظة النهوض والتألّق، بين القرنين الخامس عشر ومطالع التاسع عشر، إلى لحظة الكبو والأفول، منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى اليوم. طويلٌ هو ذلك الشوط التاريخي الذي قطعته أوروبا من عهد النهضة إلى اليوم؛ وعديدة هي فتوحات أوروبا في الاقتصاد، والمعرفة، والعلوم، والثقافة، والفنون، والآداب، والتنظيم السياسي والاجتماعي، وبناء المؤسسات... إلخ، ولكن عديدةٌ هي - أيضًا - الفظاعات التي ارتكبتها في حقّ نفسها، وفي حقّ العالم الذي وقَع عليه بطشُها، نتيجة العنف العاري، والحروب الداخلية، والغزْوات الكولونيالية، وانفلات النزعات العنصرية فيها من كلّ عِقال، والنهب الوحشي لثروات الشعوب، والاستغلال الرأسمالي للقوى العاملة، والتنكّر السافر للقيم الإنسانية التي قامت عليها المدنية الحديثة. وحين يُكْتَب تاريخ أوروبا، فلأنّ تاريخها يشرح تاريخ العالم - كما يقول

جورج قرم[1] منذ القرن الخامس عشر، ولأنها لم تكن مسؤولة عن مصيرها حصرًا، إيجابًا وسلبًا، بل مسؤولة ـ أيضًا ـ عن مصائر عوالم أخرى اتصلت بها، في عصرها الحديث، من طريق الغزو (مجتمعات أمريكا اللاتينية، آسيا، أفريقيا).

لا يَقْبَل تاريخ أوروبا تنميطًا إيديولوجيًا ـ شأن أيّ تاريخ آخر لمجتمع أو قارة ـ بحيث يُبْنَى على مقتضًى افتراضيٍّ ما؛ فهو ليس تاريخ عالم واحدٍ موحَّد صنعتْهُ المواريث الإغريقية ـ الرومانية، و«العبقرية المسيحية»، والثورة الصناعية والعلمية، وأنتجت لحمةَ مجتمعاته وتقدّمها في خطّ تطوُّرٍ مطّرِد..، كما تقول السّردية الإيديولوجية الأوروبية المسكونة بالنرجسية ونزعة التفوّق؛ وهو ليس ـ فقط ـ تاريخ إبادة عشرات الملايين من السكان الأصليين في الأمريكتين: الشمالية والجنوبية، وتاريخ الحروب والمذابح الدينية بين الكاثوليك والبروتستنت، وتاريخ الغزوات والحروب القومية في مجمل القارة، وتاريخ الاضطهاد الديني للعلم والعلماء ونصب المشانق والمقاصل لهم، كما أنه ليس فقط تاريخ الاستعمار واضطهاد الأقليات والاستغلال الرأسمالي والنهب الإمبريالي لبلدان المستَعمرات وشعوبها...؛ إنه، بالأحرى، هذا (التاريخ) وذاك؛ في تعدُّد ظواهره وتناقضها التي ينبغي أن تُقرأ في كليتها لا في أبعاضها الانتقائية حيث تنتعش مقاربات مختَزِلَة ومبسَّطة، من هذا الموقع الإيديولوجي أو من ذاك؛ إمّا للقدح والتشهير أو للتلميع والتبجيل.

وكما أنّ تاريخ أوروبا السياسي والاجتماعي متعدّدٌ ومتناقضٌ؛ كذلك تاريخُها الثقافي: الفكري والأدبي والفني. إنه، هنا أيضًا، ليس فقط تاريخ النهضة الفنية والأدبية في أوروبا الحديثة؛ تاريخ الإنتاج الموسيقي السيمفوني والأوبرالي بين القرن السادس عشر ومطالع القرن العشرين؛ وتاريخ المعمار الكلاسيكي الرفيع الذي حوّل المدن الإيطالية ثم الأوروبية وكنائسها ومسارحها وبناياتها إلى متاحف مفتوحة؛ وتاريخ الرسم والتشكيل والشعر والمسرح ورواية القرن التاسع عشر؛ وتاريخ الفلسفة الحديثة في القرن السابع عشر، وفلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر؛ وتاريخ الإنسانوية والعقلانية والتجريبية والعلم ...، وإنما هو ـ أيضًا ـ تاريخ الفكر الديني المحافظ والمعادي للعقل؛ وتاريخ التعصب القومي والفكر العنصري وإيديولوجيات التفوّق والمركزية الأوروبية؛ وتاريخ الإيديولوجيات الاستعمارية والخطاب الإثني والتمييزي بين الثقافات والحضارات واللغات. وقراءةُ ذلك التاريخ، موضوعًا، إنما هي قراءة علاقات التناقض والتنافر بين الأفكار والمدارس والتعبيرات الثقافية فيه، بعيدًا من أيّ نظرةٍ خطّية أو انتقائية: كما يفعل المسكونون بفكرة المركزية الأوروبية ـ الغربية ـ والمناهضون لثقافة أوروبا والغرب من الأصوليين.

وكما يحاول الخطاب الغربوي (Occidentaliste) أن يقدّم عن الغرب وتاريخه صورة منمَّطة، مثالية ومُؤسطَرة، تتجاهل حقائق التاريخ، ومعطيات التعدُّد والتناقض والصراع، كذلك الذين ينظرون إلى أوروبا والغرب، من خارجهما، ويعيدون إنتاج النظرة التنميطية عينها من موقعين ثقافيين

---

(1) Georges Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire* (Paris: La Découverte, 2012), p. 14.

متقابلين: من موقعِ انبهاري بأوروبا والغرب، تبجيلي لهما، ومن موقعِ استنكاريٍّ ورافض لنموذجهما الحضاري وقيمهما الثقافية والاجتماعية. هكذا، مثلًا، استقبل الوعي العربي الحديث والمعاصر أوروبا والغرب، منذ داهمتْهُ مدنيتُهما الحديثة قبل قرنيْن: موزَّعًا بين رؤيتيْن إليها متناقضتيْن، شأنه في ذلك شأن كلّ وعيٍ أنتجته ثقافةُ أمّةٍ من الأمم المغلوبة أمام زحف المدنية الأوروبية والغربية. وإذا كانت الرؤية، أو القراءة، الانبهارية التبجيلية ـ وقد أنتجتها أجيال من الليبرالية العربية ـ استبطانًا، مشعورًا به أو غيرَ مشعورٍ به، للخطاب الأوروبياني والغربوي وإعادةَ إنتاجٍ له، فإنّ الرؤية الانتقادية إلى أوروبا والغرب ليست واحدة، ولا متجانسة لدى جميع مَن أفصحوا عنها من المفكرين والأدباء والكتاب العرب، وإنما تعبّر عن خريطة متنوّعة من الأفكار والمرجعيات الفكرية التي تقوم بينها علاقات التمايُز والتغايُر، بل التنافُر أحيانًا.

لا يمكن الجمع، مثلًا، بين نقد التيارات الأصولية للغرب ونقد التيارات «العلمانية» ـ الليبرالية والقومية والماركسية ـ له. تنتقده الثانية من داخله أو ـ على الأقل ـ من حيث هي تشترك معه في بعض قيمه الكونية والإنسانية، فيما تتحدث عنه الأولى بوصفه برّانيًا عنها وعن «الأنا الحضارية» النقيض التي يمثلها الإسلام. نقد الأصولية الثقافية للغرب نقضٌ له بعجره وبجره، بإيجابياته وسلبياته من دون تمييز، لأنها تنظر إليه بما هو كلية مغلقة وشرّ مطلق. بل أكثر ما تنتقده فيه مكتسباته الإنسانية الكبرى، مثل الإنسانوية، والعقلانية، والديمقراطية، والعلمانية... إلخ، فيما تتعايش مع منتجاته المادية وتتوسّلها. إنها تقبل الثمرات المادية لأوروبا والغرب، وترفض مقدماتها الفكرية التي أنتجتها! أمّا التيارات النقدية العربية التحررية فتنتقد الغرب الذي تنكّرَ لقيمه الكونية، التي أبدعها بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر، وانقضّ عليها بسياسات وظواهر ومؤسسات أنتجتها لحظات من جنونه: الاستعمار، النازية والفاشية، التوتاليتارية، الإمبريالية، الصهيونية، العنصرية، المركزية الأوروبية والغربية، المركزية الإثنية، مزاعم التفوق، الاستخدام المتلاعب بمبادئ حقوق الإنسان، ومنه أزعومة «حقّ التدخل الإنساني» (Droit d'ingérence)، العولمة الوحشية غير المتكافئة، التلاعب بالقانون الدولي ومؤسساته، التنكر للتراث العلماني وإعادة إدخال الدين في لعبة السياسة والمصالح ...إلخ. وواضح ما بين الرؤيتين النقديتين من وجوه الفرق والاختلاف.

*

يمثل عمل جورج قرم على مسألةِ علاقة أوروبا (والغرب استطرادًا) بغيرها من العوالم، وخاصة العالم العربي والعالم الإسلامي، وتحليل نظرتها إلى نفسها، ونقد ما تنطوي عليه تلك النظرة من نزْعات مرضية، واحدًا من أهمّ الأعمال الفكرية وأعمقها في الفكر العربي المعاصر خلال الأربعين عامًا الأخيرة؛ بل لعلّه الأعلى شأنًا فيها ـ في هذا الباب ـ من غيره. يستأنف جورج قرم نقدًا بدأه إدوارد سعيد لقطاعٍ من الثقافة الأوروبية ـ والغربية ـ هو الاستشراق، ونظيرًا له عن المركزية الأوروبية سار فيه سمير أمين، لينتمي ـ بذلك الانتظام النقدي ـ إلى مدرسة في الفكر العربي دشّنت التفكير في أوروبا، والغرب، كسؤالٍ تاريخيّ ومعرفيّ، من موقعِ نقديٍّ موضوعيّ، وقدّمت نصوصًا فكرية

في غاية الثراء؛ وهي المدرسة التي برز من أسمائها، منذ منتصف القرن الماضي، ألبرت حوراني، وأنور عبد الملك، وهشام شرابي، وعبد الله العروي، ومحمد أركون، وهشام جعيط، وإدوارد سعيد، ومطاع صفدي، ناهيك بسمير أمين وجورج قرم. غير أنَّ جورج قرم تَميَّز من أقرانه جميعًا بأنه تفرَّغ للتفكير في المسألة، والكتابة فيها، تفرُّغًا أكاديميًا حقيقيًا، فلم يَكتفِ في مقاربتها بكتابٍ واحد أو كتابين، وإنما تحوّلت معه إلى ما يشبه الإشكالية. وإذا جاز تعيينُها، قلنا إنها إشكالية «الآخر» في وعينا ـ التي تَهَجَّس بها الفكر العربي منذ الطهطاوي في ثلاثينيات القرن التاسع عشر ـ ولكن إشكالية «الآخر» (أوروبا، الغرب) كما يرى نفسَه، وكما يرى «آخَرَهُ» في مرآة صورته عن نفسه. وفي تضاعيف هذه الإشكالية مساحات عريضة يُفْرِدها قرم لنقد صُوَر أوروبا (والغرب) النمطية عن نفسها وعن العالم، وتفكيك أزعوماتها وأساطيرها.

أوّلًا: الأساطير المؤسِّسة للغرب

سبق لجورج قرم أن ميَّز بين أوروبا والغرب ـ المشتركيْن في السلالة والنّسب ـ التمييزَ الاصطلاحي الضروري من طريق التمييز بين الثقافة الأوروبية والثقافة الغربية في استخداماته للعبارتين في كتاباته؛ فـ «الثقافة الأوروبية» تعني، في كتابٍ[٢] من كتبه، «الأفكار الكبرى للنهضة ولفلسفة الأنوار الخاصة بأوروبا من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر»، فيما يعني بعبارات «الغرب» و«الثقافة الغربية» «ما أضافته الولايات المتحدة الأمريكية إلى أوروبا من قوّة وتقنيات وأفكار». غير أن التمييز ليس بسيطًا، كما قد يوحي بذلك؛ أي ليس مبناهُ على لحظتين في الزمان متعاقبتين (اللحظة الأوروبية الممتدة من أوروبا النهضة إلى أوروبا القرن التاسع عشر، واللحظة الغربية المتولّدة من فيض أوروبا عن حدودها إلى العالم القائم على نموذجها)، أو على حيّزيْن جغرافييْن في المكان (القارة الأوروبية، ثم أمريكا الشمالية واليابان وأستراليا)، وإنما الغرض منه أن ينتبّهنا إلى أمرين: **أولهما** أن أساسات الغرب وُضِعت في أوروبا الحديثة، وعليها قام بناء الغرب وتطوّر؛ **وثانيهما** أنّ تاريخ أوروبا، الذي كان تاريخًا خاصًا بها وتاريخًا للعالم في الوقت عينِه، سيصبح جزءًا من تاريخ الغرب أو فرعًا من فروعه، حتى ولو كان الغرب قد بدأ تاريخه أوروبيًا ليصبح، بعد ذلك، صانعًا لتاريخ العالم[٣]». وللملاحظتين المومأ إليهما أهمية في فهم منطق التفكير والتحليل في مقاربة جورج قرم للمسألة كما سنرى لاحقًا.

ومع أنّ كتبًا خمسة ـ سيشار إليها تباعًا هنا: في المتن والهوامش ـ كرّسها جورج قرم لدراسة أوروبا والغرب في مسائل عدّة متصلة بنظرتيهما إلى نفسيهما؛ بصورة «الشرق» في الوعي الجمعي الأوربي والغربي كما في خطاب النخب العالِمة؛ بالاستخدامات الأوروبية والغربية للدين في

(٢) Georges Corm, *Orient-Occident: La Facture imaginaire* (Paris: La Découverte, 2005), p. 22.

(٣) «منذ اختراع الطباعة، وغزو الأمريكتين، واختراع آلة البخار والكهرباء سيرسم العالمَ ويصنعه ما يسمّى بالغرب؛ سواء للأحسن أو للأسوإ». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠.

السياسة والنزاعات؛ بالسياسات الأوروبية والأمريكية في «الشرق الأوسط»...، فإن كتابَهُ عن أوروبا وأسطورة الغرب[٤] يظل متميزًا وشاملًا. والكتاب، كما يصفه مؤلّفه[٥]، محاولة لتأريخ مفهوم الغرب، وأنماط الاستخدام الكثيف للمفهوم. والحقُّ أنه لم يَهدُف في الكتاب إلى مجرَّد التأريخ ذاك (لمفهوم الغرب)، بل سعى فيه ـ كما أشار إلى ذلك في مقدّمة الكتاب[٦] ـ في تفكيكه كمفهوم، وتفكيك المنظومات الفكرية التي تعبّر عنه، كما في تحليل ماهية التطرف الذي يقود إليه. ويقترن بذلك هدفٌ نقديٌّ كبير هو دحض أسطورة الغرب انطلاقًا من دحض أسطورة وحدة أوروبا ـ دحضًا تاريخيًا ـ من طريق التشديد على ما اكتنف تاريخها من وقائع العنف والصراع والتشرذم. إنّ عمل قرم المميَّز هذا يدعونا إلى كثيرٍ من الحذر النقدي في استقبال خطابات أوروبا والغرب عن نفسيهما، بقدر ما يدعونا إلى إعادة مراجعة سردياتهما الكبرى وإخضاعها للفحص العلمي والتاريخي.

١ ـ من أسطورة أوروبا الموحّدة إلى أسطورة الغرب

في وسع باحث موضوعي أن يكتب عن أوروبا من دون أن يكون لديه اعتراضٌ يعترضه من الكتابة تلك سوى الفهم والإدراك الجيّد للموضوع. وذلك ما فعله جورج قرم مصرِّحًا، بالوضوح الكافي، أنّ هدفه لا ينتمي إلى حدَّيْن قصِيَّيْن، ومألوفين في ميدان الدراسات عن أوروبا؛ لا إلى نشر الرُّهاب من أوروبا ولا إلى الهيام بها[٧]. يدرك الرجل أن تاريخ هذه القارة يشرح تاريخ العالم[٨] منذ بات لها نفوذ فيه قبل قرون خلت. ويدرك، بناءً على ذلك، أنّ أكثر فصول تاريخنا العربي الحديث والمعاصر لا تُقرأ إلّا في ضوء رصد مجمل تأثيرات أوروبا: دولًا وسياسات وحمْلات استعمارية، في المجال الجيو ـ سياسي العثماني، ثم في بلاد المشرق والمغرب العربيّين. وهو إذ سبق وتناول ذلك في كتب عدّة ـ بعضُها ما زال مفتوحًا على التوسعة والاستكمال والإضافات على كلّ طبعة جديدة[٩] ـ فقد انصرف بعدها إلى التفكير في أوروبا من الداخل، والتفكير في انتقالها من قارة أنجبت ما سوف يعرَف لاحقًا بالغرب، ومن قارة ظلّت مركزًا للغرب إلى حدود اندلاع الحرب العالمية الثانية، إلى عالم طرفي (Périphérique) داخل غربٍ أصبح مركزُهُ في الولايات المتحدة الأمريكية. ولكنّ الذي يَعنيه أكثر هو البحث في الأسباب التي دفعت أوروبا إلى صناعة مصيرها هذا التي لا ترضى عنه اليوم، مع ما يقترن بذلك من محاولاتٍ منها للتغطية عليه من طريقِ عمليةِ استبدالِ مفهومي إيديولوجية خادعة يَحُلّ فيها مفهوم الغرب محلّ أوروبا!

(٤) Georges Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident* (Paris: La Découverte, 2009).

(٥) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٩) نفكّر، هنا، في كتابه الرائع عن الشرق الأدنى. انظر: Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2012*, 2 tomes, 7ème éd. (Paris: La Découverte, 2012).

يتساءل جورج قرم[10] كيف أمكن لأوروبا أن تنتج مفهومًا ميتافيزيقيًا وأسطوريًا هو مفهوم الغرب، مع أنّ المفهوم هذا يصطدم بواقع التمايز والتنوّع والتناقض الذي يَسِم مجتمعات أوروبا وداخلَها! وكيف تجاهَل المفكرون الأوروبيون هذا المعطى التاريخي الموضوعي، فطفِقوا يستخدمون المفهوم ويُكرّسونه ليتحوّل، بعدها، إلى كيانٍ أسطوري وموطنٍ للخيال الجامح[11]. وهو إذ يحاول البحث في السياق التاريخي لاستخدام مفهوم الغرب استخدامًا كثيفًا، كما يعلن[12]، فلأنه لا يخلط بين أوروبا والغرب[13]، من جهة، ولأن في ابتناء مفهومٍ متخيَّل ومؤسطر مثل الغرب ما يدُلُّنا على أزمة في التفكير الأوروبي. على أنّ قرم لا يفوته أن الوَعي الذي أَمْثَل (Idéaliser) الغرب وأسطرَهُ ونزع عنه التاريخيةَ ليصبح ميتافيزيقيًا، هو عينُه الوعي الذي أنتج مفهوم أوروبا، وخَلَع عليها صورة مثالية، غير واقعية ولا تاريخية، ككيان اجتماعي وسياسي وثقافي موحَّد، مختزلًا تاريخها الفعلي في نموذج ذهني على نحوٍ يطمس تنوّعها وتناقضاتها[14]. في الاختزال هذا تعميةٌ على تاريخ حقيقي، زاخر بالدّم والعنف والحروب، من طراز العنف الديني والحروب الدينية في أوروبا[15]. ولكنّ فيه أَمْثَلة (Idéalisation) لذلك التاريخ، أيضًا، وهي هي عينُها التي ستتجدّد ويُعاد إنتاجُها في مفهوم الغرب!

انتقل الوعي الأوروبي، إذن، من أسطورة إلى أخرى: من أسطورة أوروبا الواحدة، «الموحَّدة» عبر تاريخها، إلى أسطورة الغرب. غير أنّ في الانتقال هذا مفارقةً ينطوي عليها: خرج الوليد (الغرب) من أحشاء أوروبا، لكنه سرعان ما أصبح السيّد، وهكذا انقلبت الولايات المتحدة الأمريكية ـ رمز الغرب وزعامته ـ إلى سيّدٍ يحكُم العالم، ومن خلال ذلك يقود وراءه تابعًا هو أوروبا[16]! ولكن المفارقة الأكبر أن أمريكا، التي وُلدت من الفائض السكاني الذي تخلصت منه أوروبا (لكي تتقدم)[17]، أفلحت في ما لم تُفلِح فيه أوروبا؛ فجحافل المتمردين والمنبوذين والعاطلين، الذين هاجروا من مَواطنهم الأوروبية إلى شمال القارة الأمريكية بعد «اكتشافها»، بنوا وحدة الدويلات التي أقاموها في أمريكا، فيما لم تستفد أوروبا من تجربة منبوذيها في إقامة وحدتها على نمط الفدرالية الأمريكية[18] التي أقامها

(١٠) Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident*, p. 7.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٣) يشعر قارئ جورج قرم أنه يميل إلى الاعتقاد أن الصفةَ الغربية لأوروبا عبءٌ عليها أكثر مما هي تعبير عنها: ألم يُلْغ الغرب مركزيةَ أوروبا في العالم الحديث فحوَّلها إلى جزءٍ من منظومةٍ أخرى لا تتحكم فيها أوروبا؟!

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٣٠ و١٣٣.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

أولئك المنبوذون؛ وقد يكون ذلك سببًا - في جملة أسباب أخرى - لصيرورة الوليد سيّدًا وأوروبا تابعًا.

*

على أنّ تصنيع مفهوم الغرب من مادّةٍ أولية افتراضية - هي كناية عن خيالات ورغائب لا وقائع تُسنِدها - يقتضي، في جملة ما يقتضيه، تصنيع ما يقابله: مفهوم الشرق. هذا، على الأقل، ما تقضي به القاعدة الجدلية الهيغلية التي تقرِّر أن الموضوع يتحدّد بنقيضه؛ فالشرق - كما يقول قرم بحقّ[19] - ضروريّ في خطاب الغرب الأسطوري. وسيان مَن يكون هذا الشرق؛ وقد يكون الشرق الإسلامي - العثماني؛ وقد يكون الشرق الشيوعي السوفياتي، وقد يكون الشرق الآسيوي - الصيني... إلخ: عدوّ الغرب واحدٌ وإنْ تبدَّل. والشرق، في تعريف الغرب كمقابلٍ له، ليس حيّزًا جغرافيًا فحسب، بل حيّزٌ سياسيّ وثقافي - وأحيانًا ديني - بدليل أن اليابان وأستراليا لا يُنظر إليهما بوصفهما جزءًا منه، بل جزءٌ من الغرب لأنهما تأوْرَبَتا وتَغَرْبَنَتا؛ لقد نجح الأوروبيون - يقول قرم[20] - في «أَوْرَبَة (Européaniser) الشعوب الأخرى، بعد تنصير القارة الأمريكية، ولكنهم فشلوا [= في ذلك التنصير] في آسيا الإسلامية، والصينية أو الهندية»، فكان ذلك سببًا في انتماء ذلك العالم الممتنع على التطويع الأوروبي والغربي إلى الشرق، مثلما كان ضروريًا التشديد على الفواصل والتمايُزات بين العالميين حتى يصبح الغرب - كما الشرق - كينونة متجانسة مغلقة ومقابِلة لغيرها.

مثل إدوارد سعيد وسمير أمين، ينتقد جورج قرم - بحدّة - تلك النظرة الثُّناءَوية (المانوية) إلى العالم في الخطاب الأوروبي[21]، معتبرًا إياها ميتافيزيقية ولاتاريخية، فيما لم يتوقف - في المقابل - عن تبديد الصوّر النمطية المتكوّنة، والراسخة، في الوعي الأوروبي والغربي عن الشرق والإسلام. فَعَل ذلك منذ وقت مبكّر، واستمرت أصداء نقده تلك المسبقات الإيديولوجية عن الإسلام والشرق تتردد في كتاباته[22]. وهو إذ يستهجن - مثل سمير أمين - التفسير الديني والأنثروبولوجي لظواهر في التاريخ مثل التقدّم والتأخر؛ حيث موضوعات مثل الإسلام، والبداوة، والعصبية بالمعنى الخلدوني تستعاد من أنثروبولوجيي اليوم بوصفها مفاتيح «لتفسير الإخفاق المتكرر للحداثة الدولتية في الشرق الأدنى»[23]، يقارع النظرة الأوروبية إلى الإسلام بنظرة تاريخية وتركيبية إلى الحضارة الإسلامية بوصفها حصيلة تركيبية خلّاقة للميراث التوحيدي اليهودي والمسيحي، ولمواريث الحقب البابلية، والفارسية، والآشورية والبيزنطية[24]. ولقد عزا ذلك التفاعل الناجح للعرب مع الثقافات المحيطة

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٧٢.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٦ - ٣٧.
(٢٢) Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2012*, tome 1, p. 116.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٩ - ٥٠.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

للأمم الأخرى إلى سببين رئيسيْن[٢٥]: إلى احترام نبيّ الإسلام للتراث الديني التوحيدي والاعتراف باليهودية والمسيحية، ثم إلى غياب إكليروس إسلامي في تاريخ الإسلام.

إنّ شرقَ الغرب ليس «الشرق» كما صنعت مجتمعاتُه وثقافاتُه حقائقها ومصيرَها في التاريخ، وإنما هو شرقٌ متخيَّل أنتجه وعيٌ أوروبيٌّ غربيّ بوصفه جزءًا من إنتاج صورته عن عالمه المغلق المتفرِّد: «الغرب». والوعيُ هذا مسكون بالمركزية الأوروبية (والمركزية الغربية استطرادًا). وهذه تتمظهر حتى في تعيينها الجغرافي لعالمها والعالم المقابل؛ فعالمُها مركزُ العالم ونقطة تحديد جهاته الأخرى انطلاقًا من المركز ذاك. وهذا ما حدا بجورج قرم إلى نقد مفهوم «الشرق الأدنى» (Proche-Orient) (= «الشرق الأوسط») بوصفه مظهرًا من مظاهر النزعة المركزية تلك.

كيف تولّدت، في الوعي الأوروبي، نزعة أَسْطَرة أوروبا وأَمْثَلَتِها؛ وما مصادرُها والمادة التي رُكِّبت منها صُوَرُها؟

٢ ـ في نقد أَسْطَرة أوروبا والغرب ومصادرها

يثير قرم السؤال المشروع عن الأسباب التي تدفع وعيًا ما إلى استسهال الجمْع بين أرخبيلات متباعدة بين الأمم والمجتمعات والثقافات واللغات، جمعًا تخييليًّا، تحت مسمًّى عامّ ومغلَق مثل «الغرب» و«الشرق». وهو يعزو ذلك إلى دافع يسكن كلّ مجتمع أو ثقافة، هو البحث عن أسباب اللحمة والارتباط بين أعضاء الجماعة. ويتأدى من ذلك إلى القول إن بناء الروابط تلك لا يكون دائمًا من طريق عَقْل الأشياء، أو إدراكها بالعقل، بل من طريق **الأسطورة** أيضًا؛ «فالأسطورة ـ يقول قرم[٢٦] ـ وظيفة جوهرية في أيّ حياة اجتماعية هي التي تخلق الرابط الاجتماعي وتُقوّيه من غير توقُّف». وهكذا كانت رومانسية القرن التاسع عشر الأوروبي ما مَنَح خطاب الغرب عن نفسه مسحةً أسطورية نقيضًا من العقلانية التي يدعيها[٢٧]. وهكذا نشأتِ الفكرة الأوروبية كأسطورة مهيمنة في الوعي الأوروبي، ولكن باعثة ـ في الوقت عينِه ـ على النقد العلمي. ولقد أنصف جورج قرم جميع أولئك الذين سدّدوا نقدًا لأسطورة أوروبا من مفكريها[٢٨] مثل دنيس هاي (Denis Hay) وجون باتيست دوروزيل (Jean-Baptiste Duroselle)، مميِّزًا نقدهما وفكرهما الحر عن أطروحات غيرهم ممن شاركوا، بهمّةٍ، في اختراع أسطورة أوروبا. وكان قرم قد نبه إلى أن لمفهوم الغرب، الذي حقّق سيادته في الوجدان الأوروبي، حساسية تجاه كل نقد؛ فالذين ينتقدونه من خارج الغرب تُصَبّ عليهم اللعنات لأنهم غير غربيين، ومشككون في قيم الغرب ونموذجيته ومركزيته؛ أمّا الذين ينتقدونه

(٢٥) Corm, *Orient-Occident: La Facture imaginaire*, pp. 131-133.

(٢٦) Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*, p. 10.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٥٥ ـ ٥٨.

من داخله فيسلّمون، ضمنًا، بوجوده ككيان، وأحيانًا يجدون فيه ما هو مفيد للبشرية. والمثال على ذلك، عند قرم (تمامًا كما عند سمير أمين)، الماركسية الأوروبية[٢٩] وسيرتها مع الرأسمالية.

يقدّم جورج قرم مطالعة نقدية عميقة لأسطورة أوروبا والغرب، في الوعي الأوروبي، من طريق نقده الرواية الدارجة عن أوروبا الموحّدة منذ النهضة ـ وأحيانًا حتى منذ ما قبلها ـ وعن الغرب المتجانس الذي لم يعرف انقسامًا سوى في حقبة النازية وحقبة الشيوعية[٣٠]. ينظر إلى سرديات الخطاب الغربي بما هي سرديات مؤسطَرة ومؤَمثلة عن تطوُّرٍ ـ افتراضي ـ صاعد لأوروبا على مسارٍ عقليّ أو معقول، مبيّنًا أنّ مسار تطوّرها كان، على العكس من ذلك، متعرجًا ودمويًا غرّم أوروبا والعالم معها[٣١]، لأن حركته كانت محكومة بالتناقضات الهائلة التي اعتملت في مجتمعات أوروبا وبينها، وفرضت نفسَها على تاريخها. ويُطِلّ في نقده ذاك على فرضية الأدوار التي كانت لكلٍّ من النهضة، والمسيحية، والبروتستنتية، والثورة الصناعية، ثم الثورة العلمية، في تقدّم أوروبا والغرب، مفنّدًا إياها وداحضًا، معيدًا الوقائع والظواهر تلك إلى حدودها الواقعية غير الافتراضية وغير الخيالية، ملمّحًا إلى العوامل الفعلية في التقدّم المتجاهَلَة، عمدًا، من خطاب النرجسية الأوروبي.

يضع قرم، موضعَ فحص نقديّ حادّ، تفسيرَيْن أوروبيَّيْن لتفوُّق أوروبا يدوران على «المعجزة الإغريقية» وعلى «عبقرية المسيحية»[٣٢]، ويرى فيهما فقرات من سردية أسطورية عن أوروبا لا علاقة لها بالواقع التاريخي. يلاحظ مفارقة كبيرة[٣٣]، اليوم، تكمَن في أن اللحظات التأسيسية التي اعتمدتها (النزعة) الغربوية (L'Occidentalisme) لتفسير الفرادة والتفوّق الأوروبيين (وفي قلبها: الإرث الإغريقي ـ الروماني، والتراث المسيحي)، متجاهَلَة في الغرب المعاصر أو ضائعة؛ فلا التراث الإغريقي ـ الروماني يدرَّس بجدية في الجامعات، ولا التراث المسيحي حافظ على وحدته أمام حال التشرذم التي تعرفها الكنائس! وهي ملاحظة تعزِّز نقده للصورة المثالية التي قُدِّمت بها النهضة والإصلاح الديني، في الفكر الأوروبي، ولأسطورتها التي استنفدت وظيفتها في العالم المعاصر (الذي تجدّدت فيه أساطير أخرى قديمة، وتولّدت أخرى جديدة). بنباهة الباحث النقديّ اليقظ، المدقِّق في وقائع التاريخ، يلاحظ قرم[٣٤] أن النهضة، التي انطلقت من إيطاليا، والبروتستنتية، التي انطلقت من ألمانيا، لم تفيدا إيطاليا وألمانيا المتأخرتين في شيء، وما غيّرتا من حقيقة أن تقدُّم أوروبا ستتسارع وتيرته في البلدان التي لم تكن مهدًا للنهضة والإصلاح الديني، وستتكرّس وقائعُه قبل أن تلتحق بها إيطاليا وألمانيا متأخرتين.

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٧.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٣٢) Corm, *Orient-Occident: La Facture imaginaire*, pp. 50-51.
(٣٣) Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*, p. 69.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٦ و٩٨.

كما عند سمير أمين، يَبدو الإصلاح الديني والبروتستنتية لجورج قرم أزعومةً كبيرة تشكلت من مادّتها أسطورةُ فرادة أوروبا وتفوّقها. يذكّر بتاريخ العنف الديني الذي قاد إلى ذلك الإصلاح الديني عبر شلّالات الدّم، ويوجّه نقدًا حادًا لما أطلق عليه اسم المسيحية المؤسسية(٣٥). أما الذين نظرت إليهم أوروبا كأنبياء جدد، يحملون رسالة الخلاص إليها، مثل مارتن لوثر وكالڤن، فما كانوا مصلحين ـ في نظر قرم ـ حتى لا نقول إنهم أَقحموا في المسيحية ما كانت هذه قد تجاوزته. نقرأ له مثلًا(٣٦): «لوثر وكالڤن شخصيتان مستغرقتان في ميتافيزيقيا دينية مسعورة»؛ «أصوليان»، إنْ شئنا الحديث بلغةٍ معاصرة، يبغيان استعادة «نقاء» الأصول ضدّ أبّهة الكنيسة وبذخها وتجاوزاتها. إنهما يُؤَمْثلان (Idéalisent) العهد القديم (l'ancien testament) ويعيدان إحياء التاريخ القديم المقدّس هذا، الذي أعاد العهد الجديد وضعه في ميدان التراث القديم. صورة لوثر وكالڤن هنا هي، عينُها، صورتهما عند سمير أمين: صورة رجليْ دين محافظيْن ومتزمّتيْن، مسكونيْن بفكرة العودة إلى الأصول. وهي، قطعًا، غير الصورة التي تروجها عنهما العقيدة البروتستنتية، والعلمانية المتصالحة مع الكنائس في «مجتمعات البروتستنتية» مثل العالم الأنغلو ـ أمريكي.

غير أن أسطورة الدور المزعوم للبروتستنتية في تقدم أوروبا سرعان ما ستتعايش مع ـ من دون أن تُخليَ مكانها لِـ ـ فكرةِ مزعومةٍ نظير هي ارتباط تقدّم أوروبا بما يُسمى «عبقرية المسيحية». هاهنا، أيضًا، سيسيل حديثٌ غربوي كثيف عن مكانة المسيحية من تاريخ أوروبا، وما تفسّره تلك المكانة من ظواهر تاريخية مثل تفوُّق أوروبا وصيروتها مركزًا للعالم. ومع أن موقف الغربوية من الدين موقف متناقض ـ كما يلاحظ قرم بحقّ ـ بل انتهازي، وهو ينتمي إلى جملة النقائض اللامتناهية(٣٧) التي يقوم عليها خطاب النزعة الغربوية، إلّا أنّ كثيرًا من ألسنة تلك الغربوية ما تردّد في الإفصاح عن القول إنَّ المسيحية جزءٌ من منظومة تفسير التفوُّق الأوروبي، من دون أن يعير انتباهًا إلى ما عساهُ يقود إليه ذلك الإلحاح على العامل الديني في تفسير تقدُّم أوروبا من تناقُضٍ مع إدخال عوامل أخرى، في منظومة عوامل التفسير، مثل فلسفة الأنوار أو العلمانية.

يدرك جورج قرمٍ أن استدعاء المسيحية، وتظهير دورها إنما هو تعبيرٌ عن لحظة تراجعية في الفكر الأوروبي، وتنكّر صريح للتراث الأنواري. وهو يعزو إلى الرومانسية الأوروبية ـ التي قطعت مع تقاليد فلسفة الأنوار ـ دورًا في أمْثَلَة المسيحية وأدوارها المتخيَّلة في تاريخ القارة المؤسطَر، في سياق اتهامه أفكار القرن التاسع عشر، عمومًا بإحياء النزعات المحافظة(٣٨). إذا كان لا بدّ من مثالٍ قوّي ودالّ، من ذلك العهد، فليكن شاتوبريان (Chateaubriand)؛ الذي أفصح عن تلك النظرة

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٩٣ ـ ٩٤.

(٣٦) Corm, *Orient-Occident: La Facture imaginaire*, pp. 44-45.

(٣٧) انظر عرضًا رفيعًا ومكثفًا لتلك النقائض في: المصدر نفسه، ص ٧١.

(٣٨) «ما من قرنٍ سيغدو مسكونًا بحضور الله كالقرن التاسع عشر، المعتَبر مع ذلك، قرنَ نموّ العلمانية والإلحاد». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٧.

المثالية إلى المسيحية حين كتب في كتابه عبقرية المسيحية (*Le Genie du Christianisme*)[٣٩]: «من كل الديانات التي وُجِدت، المسيحيةُ أكثرها شاعرية، والأكثر إنسانية، والأكثر تناسبًا مع الحرية، والفنون والآداب؛ والعالم الحديث مدين لها بكل شيء، منذ الزراعة إلى العلوم المجرّدة، إلى المعابد التي ابتناها مايكل ـ أنغلو (Michel-Ange) وزيّنها رفائيل»[٤٠]. غير أن الأنكى من أمثلة المسيحية في الفكر الأوروبي، كما يلاحظ قرم بحقّ، (هو) أسطورة القرون الوسطى من طريق إدخالها في جملة عوامل تكوين الغرب! ذلك ما فعله جاك لوغوف (Jacques Le Goff) في كتابه عن أوروبا تحت عنوان دال: «هل وُلِدت أوروبا في العصر الوسيط؟»[٤١]؛ وذلك، أيضًا، ما فعله هانز بلومنبيرغ في دفاعه عن فكرة التواصُل، وعدم الانقطاع، بين العصور الوسطى والنهضة[٤٢]. وقد انتقد قرم[٤٣]، بشدّة، أفكارهما المحافظة.

الڤيبرية ـ كما سنرى مع جورج قرم لاحقًا ـ هي الوليد الشرعي لفكر القرن التاسع عشر المنقلب على فلسفة الأنوار، والمتصالح مع الأفكار الدينية المسيحية. وكما فَسَّر ڤيبر الرأسمالية بأثر العالم الديني (= البروتستنتية)، كذلك فُسّرت «المعجزة الآسيوية» المعاصرة تفسيرًا ڤيبريًّا بردّها إلى العامل الديني[٤٤] (القيم البوذية والكونفوشيوسية). ولكنّ قرم، المتضايِق من هذه العودة الكثيفة للأفكار المحافظة بدءًا من القرن التاسع عشر، يعترف بأنها لم تكن دائمًا عودة مفتَعَلة، وإنما حَمَل عليها ما كان للدين من آثار عميقة في تشكيل الأفكار والرؤى، بل حتى المؤسسات الحديثة. وهو ذهب إلى أبعد من إقرار هذه القاعدة نظريًا؛ إلى حدود القول[٤٥] إنّ «النظريات الحديثة جميعَها في السيادة الدولتية، مأتاها مباشرة من إسقاط سيادة الله، وسلطته المطلقة على العالم، ومن التفويض الممنوح منه إلى كنيسته ومن تفويض هذه الأخيرة السلطة المدنية، المحلية أو الإمبراطورية، ما شاءت تفويضه إياها من مسائل دنيوية». ومع ذلك، يسلّم بأنّ السياسة والدولة كانتا قادرتين دائمًا على تطويع الدينيِّ، وعلى فكِّ الاشتباك الديني ـ الديني لئلّا يتحوّل إلى نزاعات سياسية داخل الدولة؛ وآيُ ذلك أن الدولة استوعبت البروتستنتية. وقد حدث ذلك حتى في بعض «مجتمعات الكاثوليكية». وهو ـ في هذا النطاق ـ قدّم استذكارًا للنجاحات التي أحرزتها إنكلترا وفرنسا في

(٣٩) صدر الكتاب في العام ١٨٠٢.

(٤٠) François-René de Chateaubriand, *Le Génie du Christianisme*, 2 vols. (Paris: Flammarion, 1966), p. 57.
ورد في: Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*, p. 77.

(٤١) Jacques Le Goff, *L'Europe est-elle née au Moyen Age* (Paris: Seuil, 2003).

(٤٢) Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes* (Paris: Gallimard, 1999).

(٤٣) Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*, pp. 73-75.

(٤٤) Corm, *Orient-Occident: La Facture imaginaire*, p. 57.

(٤٥) Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*, p. 195.

وضع حدٌّ للصراع البروتستنتي ـ الكاثوليكي داخلهما من طريق إقامة كنيسةٍ وطنية في كلٍّ منهما، مع تميُّز كلّ كنيسة بشخصية ذات سماتٍ خاصة(٤٦).

*

يتجاهل الخطاب الغربوي مساهمات الأمم والحضارات في تقدُّم العلم والإنتاج حين يحوِّل الثورة المزدوجة، العلمية والصناعية، إلى سمة أخرى «جوهرية» من سمات ريادة أوروبا وتفوّقها. غير أن جورج قرم، الذي يعترف بعظيم ما حققته أوروبا في ميدان تعظيم الإنتاج وتحسينه، وتطوير الزراعة والصناعة والتجارة، يربط نجاحات أوروبا في هذا المضمار بعاملين، تجهد الرواية المركزية الأوروبية في تجاهلهما، هما: (عامل) **الاستفادة من خبرات الشعوب الأخرى**، و(عامل) **الزمن المديد الذي أتيح لذلك التطور**. إنّ مكتسبات أوروبا، في هذا الباب، تعود إلى حِذق الأوروبيين في تنمية المعارف، منذ نهاية العصر الوسيط، ولكنها تعود أيضًا إلى «أخذهم كلَّ ما هو أفضل، في الحضارات الأخرى، في التقنيات، والعلوم، والتغذية، والطب»(٤٧). ثم إنّ التقدُّم الحثيث المتراكم في الميدان هذا عُمِّر لخمسة قرون فظهر في صورة «تطوُّرٍ تدريجي». وبهذا المعنى (أي بمعنى المدى الزمني الطويل للتطوُّر والتراكم) «لم يكن ثمة من ثورة بالمعنى الحقيقي للكلمة»(٤٨)، على نحو ما تُشيعه الرواية الأوروبية. لكن صناعة الأسطورة ـ أسطورة أوروبا ـ اقتضت ذلك الضرب من الأمثلة لِـ«الثورتين» العلمية والصناعية(٤٩) تُخرِجانها من سياق تاريخيتها، وتحوّلانها إلى ما هو جوهري في شخصية أوروبا. ولا بأس، في عملية الأَمْثَلَة تلك، من طمس حقائق تاريخية أخرى من قبيل تجاهُل دور البابوية، مثلًا، في التشجيع على النهضة(٥٠)، مقابل تسليط الضوء ـ حصرًا ـ على حدثيْ الثورة العلمية والثورة الصناعية.

الثورة الصناعية بنتُ الرأسمالية في الخطاب الغربوي؛ ولذلك فهي «مركزٌ لبلورة الميثولوجيا»؛ وهي «تأخذ بعدًا ملحميًا» من الطراز اليوناني. وهكذا «كما في المتخيَّل المغذَّى عن دور المسيحية، يَخْلط الخطاب عن روح الرأسمالية، وعن الثورة الصناعية وعن البرجوازية، كما يمزج بين، مستويات من التحليل مختلفة، من دون أن يتكلّف جَهدًا في تبيُّن الفروق التاريخية، وفي هذا خاصّة مميَّزَة لخطاب تكوين الأسطورة»(٥١). وإذا كان ماكس فيبر قد تفوَّق على غيره في بيان عقلانية النظام الرأسمالي، وعقلنته للحياة الاجتماعية، وتزويده البيروقراطية بالفعالية، وتمفصل حركته الصاعدة على نتائج البروتستنتية وروحها الفردانية، فإن أفكاره كانت موضع نقد حاد من

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٧٢.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٢٣.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٢٤.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ١١٩.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٤.
(٥١) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

جورج قرم[52]: الذي فنّد أطروحته حول الاقتران بين الرأسمالية والبروتستنتية ـ تفنيدًا مقنعًا ـ بالرجوع إلى وقائع التاريخ[53] التي لا تشهد معطياتُها لوجاهة الأطروحة الفيبرية.

وليس معنى ذلك أن النظريات الفكرية التي تناولت الرأسمالية بالنقد الحادّ، مثل الماركسية، تختلف عن نزعات تعظيم الثورة الصناعية والرأسمالية نظير تلك عبّرت عنها الفيبيرية؛ فماركس ـ في قراءة قرم ـ ساهم في تظهير أدوار البرجوازية والثورة الصناعية مثله مثل غيره. صحيح أنه أنزل بالرأسمالية وشرورها أحكام الإدانة، وأمِل في سقوطها وقيام نظام الاشتراكية، لكنه ظل يعتقد أنها محطة تاريخية خطت بالحضارة على طريق التقدم والرقي[54]. غير أنّ الماركسية الغربية، بعد ماركس، بَدَت أسوأ بكثير لأنها كرّست فكرة تفوُّق الغرب. ولم يضارعها في البؤس سوى ماركسية عالمثالثية[55] تفسّر ازدهار أوروبا بالنهب، متجاهلةً أنّ البلدان الرأسمالية الأولى، التي اتُّهِمت بالنهب، مثل البرتغال وإسبانيا انحطّت ولم تتحوّل إلى مراكز رأسمالية كبرى، فيما نجحت ألمانيا ـ التي لم يكن لها تاريخ استعماري ـ في الصيرورة قوةً رأسماليةً وصناعية رئيسًا[56].

كيف تأسست هذه الأساطير في الوعيين الأوروبي والغربي وانغرست فيهما إلى حدودٍ إيمانية يقينية؟ هل كانت ثمرةَ مخيّلةٍ شعبية مسكونة بالخرافات والبطولة، أم هي أتت ثمرة أفكار عالِمة لنخب أوروبا والغرب الفكرية التي انتشرت ـ خاصة بعد عصر الأنوار ـ فأعادت صوْغ الوعي الغربي؟

٣ ـ في التأسيس الفكري لأساطير أوروبا والغرب

لأساطير أوروبا والغرب ومزاعم التفوّق الحضاري ـ والقابلية الذاتية الاستثنائية ـ لذلك التفوّق أصول ثقافية يرصدها جورج قرم، بدقة، ويضع معطياتها من أفكار ومقولات في ميزان النقد. كان قرم قد حدّد، بدقة، مَنَابت تلك الأصول، في مسْرَدٍ مركّز في كتابٍ له سابق[57]، بما هي من ثمرات الثورة الصناعية التي فاقمت فكرة التفوّق في الثقافة الأوروبية: الفكرة الداروينية عن التطور، وترجماتُها في علم اللغات والفيلولوجيا عن الأعراق واللغات، وقابلية أجناس بعينها للتقدّم (= الجنس الآري)، وامتناع ذلك على أخرى (الجنس السامي)؛ ثم امتدادات الأفكار تلك إلى

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ٨٩، ١٠٤ و١٢٢ ـ ١٢٣.

(٥٣) كقول قرم مثلًا: «وضعت القواعد الأولى للرأسمالية قرونًا عدّة قبل ظهور «البروتيستانتية». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٥٥) فيما يشترك جورج قرم وسمير أمين في نقد ما في الماركسية من تأثيرات المركزية الأوروبية، وما في الماركسية الغربية ـ بعد ماركس ـ بالذات من منزع إلى تظهير تفوُّق النموذج الغربي، يختلفان في تقدير ماركسية العالم الثالث؛ فإذْ يُعلي سمير أمين من قيمتها، معوّلًا على تحريرها الماركسيةَ من مركزيتها الغربية، يُزْري بها جورج قرم وينتقد، بشدّة، فرضياتها في تفسير ظواهر التقدم والتأخر.

(٥٦) Corm, *Orient-Occident: La Facture imaginaire*, p. 46.

(٥٧) Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2012*, tome 1.

ميدان دراسات التاريخ والحضارة، ومحاولات البحث عن قوانين تطور الإنسانية، وانتظام التطور على قاعدة «العبقرية الأوروبية» ذات الأصول الإغريقية... إلخ[٥٨]. عمّت هذه النظريات أوروبا، وتحولت إلى ثقافة عامة لم يُفلِت من تأثيرها إلّا قلّة قليلة من المفكرين[٥٩]. وكرّست، في جملة ما كرّسته، رؤًى ثناءوية إلى العالم والأشياء يمتنع معها - امتناعًا كاملًا - فهم ذلك العالم. وهي رؤًى ظلّ لها سلطانٌ فكري مديد حتى اليوم[٦٠]. وإذ يكتب قرم تأريخًا لهذه النظرة الثناءوية والتقاطبية في الفكر الأوروبي - وهي التي أنتجت مفهومَيْ «الغرب» و«الشرق» كمفهومين ميتافيزيقيين وككليتيْن مغلقتين - ينتقد بشدّة محتواها اللاتاريخي، ويحفر في أصولها الثقافية، التي تعود إلى القرن التاسع عشر، متقصّيًا - في الوقت عينه - تجلياتها وتعبيراتها المختلفة في ميادين الفكر والمعرفة كافة، واضعًا في قفص الاتهام لحظات فكرية عُدَّت تأسيسية لفكر الحداثة.

إن أسماء «ملأتِ الدنيا وشغلت الناس» مثل هيغل، وماركس، ورينان، ونيتشه، وڤيبر[٦١]... كان لمنظوماتها الفلسفية والفكرية مسؤولية كبرى في التأسيس للعنف الذي ستتكبّده الشعوب الأوروبية في حربين عالميتين[٦٢] طاحنتين. وهو ما يطرح السؤال المشروع، الذي طرحه قرم: كيف أمكن لمنظومات فكرية عالية الأهمية ونبيلة وإنسانوية أن تقود إلى ذلك الكمّ الهائل من أعمال العنف[٦٣]؟ ألم يكن للرومانسية الألمانية ولهيغل وماكس ڤيبر مسؤولية في التبشير بمصير «غربي» لأوروبا[٦٤]؟ ألم يكن ڤيبر هو من أنتج مفهوم أوروبا كنموذج مثال[٦٥]؟ ألم يكن عمل نيتشه هو الذي «أعلن زمن العنف في أوروبا، وترجَمَ حِدَّة صِدام الرؤى في العالم»[٦٦]؟ ألم تنهض هذه الأفكار، ذات الجاذبية السحرية، في إنتاج أساطير القوّة والتفوّق وبالتالي، إنتاج ذلك الشرخ المتخيَّل بين «الشرق» و«الغرب» من ضمن إنتاج إجمالي لثنائيات تقاطبية أخرى تشبه الثنائيات

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٢٤ - ١٢٥.

(٥٩) يعتبر قرم أن توكفيل هو الوحيد الذي أفلت من السقوط في فكرة النظام الهرمي للمجتمعات، الذي معه تعززت فكرة التفوق لدى أوروبا. انظر: Georges Corm, *L'Europe et l'Occident-de la balkanisation à la libanisation: Histoire d'une modernité inaccomplie* (Paris: La Découverte, 2002), p. 47.

(٦٠) «غالبًا ما نحن سجناء مقاربة ثنائية للوجود: السماء والجحيم، الخير والشرّ، التقليد والحداثة، الحضارة والبربرية، الشرق والغرب، العظمة والانحطاط، البدوي والحضري، الطبيعة والثقافة، الجمْعي والفردي، والمقدّس والدنيوي، البدائي والمتحضر، العالم المتطور والعالم المتخلف...، فتحدثنا، طوال الحرب الباردة، عن الشرق والغرب، عن قطبين متعارضين يتنازعان السيطرة على العالم. الكلّانية (Totalitarisme) في الشرق، والديمقراطية في الغرب؟ الحضارة في الغرب، والبربرية في الشرق... إنّ هذه التقاطبات، المدرَكة دائمًا كمتعارضات، ولا استمراريات، كجواهر مختلفة، تحُدّ بالتأكيد فهمنا للعالم وتطوره». انظر: Corm, *Orient-Occident: La Facture imaginaire*, p. 25.

(٦١) «سيُفقد كلّ من هيغل، وماركس، ونيتشه، وفيبر أوروبا عقلها» بما كان لأفكارهم من تأثير بالغ. انظر: Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*, p. 188.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١١ - ١٢.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٥ - ١٦.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

المانوية القديمة؟ لكن قرم لا يكتفي من لائحة الاتهام بتسمية مفكرين بعينهم من غير أدلّة أو قرائن، وإنما يدخل في التفاصيل معيِّنًا وجوه الشطط أو الانحراف المعرفي في ما كتبوه وما دافعوا عنه من أفكار. وهكذا؛ من الفلسفة، إلى فلسفة التاريخ، إلى علم اللغة المقارِن، إلى علم الاجتماع السياسي...، تتعدّد الوجوه تلك، وتتعدد معها أحكام النقد والإدانة التي يُنزلها قرم بوجوه الشطط تلك.

لدى قرم ما يتهم به فيلولوجيا القرن التاسع عشر في التأسيس الفكري لتلك الأساطير والمَنازع إلى تصنيع الشروخ بين العوالم والأمم والثقافات؛ حيث «يمكن العثور على الأصل الثقافي لهذا الشرخ بين الشرق والغرب في عمل علماء اللغة الأوروبيين، الذين رسموا خريطة اللغات انطلاقًا من تقسيم للعالم مفتَرَض إلى شعوب سامية وشعوب هند ـ أوروبية انتظَمَ هذا التوزيع ـ بالتَّبِعَة ـ الخطاباتِ العالِمة أو الابتذالية، كافة، عن الشرخ بين الشرق والغرب. لقد استندت أعمال إرنست رينان، وجورج دوميزيل أو ميرسيا إلياد إلى تطور علم اللغة، الذي حدَّد مجموعات لغوية ذات أصول مشتركة وصنَّفها: لغات هند ـ أوروبية تنتمي إلى مجموعة العِرق الآري الكبرى، ولغات سامية تشتغل على نمط مختلف، تنتمي إلى الشرق القديم: شرق البابليين، والآراميين، والعبرانيين، والسّريان، والعرب ومجموعات أخرى من هذه المنطقة من العالم»[٦٧]. ولما كانت اللغة مفتاح الثقافة، والثقافة مفتاح الأمّة، في منظور الفيلولوجيا والتاريخانية السائدتين آنذاك، خاصة في دائرة الفكر الألماني (والفرنسي[٦٨] إلى حدّ ما)، انتقل التمييز بين اللغات إلى تمييز بين الثقافات، فإلى تمييزٍ بين الأمم على أصولٍ عرقية. وكان ذلك بمثابة التدشين «الفكري» ـ وللدقة: الإيديولوجي ـ للخطابات العنصرية البغيضة التي ستزدهر في القرن العشرين.

ينتقد قرم، بشدّة، أطروحات رينان التي تُضمر استنتاجات في غاية الخطورة مثل الدعوة إلى وجوب اختفاء الإسلام كي تظفر أوروبا والحضارة[٦٩]، ومثل أحكام أخرى في غاية القسوة عن الإسلام انتقلت من نصوص رينان وشاعت في الثقافة الأوروبية، كما في رؤية الأوروبيين إلى المشرق العربي. وهو في نقده الأزعومة الآرية/السامية يتساءل[٧٠]، بعُدّة وقائعية ونَفَسٍ تهكّمي؛ «ما هي ... تلك الديانات «السامية» التي تهاجر بيُسر، فتستقر عند شعوب «آرية»: الإسلام في بلاد فارس والهند، المسيحية واليهودية في أوروبا؟»! وهكذا «عندما نفكر في البلاغات النارية العنصرية لرينان الكبير عن «غباوة» الفكر السامي المتجسّد في الإسلام، كيف نفهم تلك الهجرات الهائلة للديانات السامية إلى قلب الشعوب الآرية؟ كيف فاءت إيران، الأرض الآرية بامتياز، إلى الإسلام،

---

(٦٧) Corm, *Orient-Occident: La Facture imaginaire*, p. 33.

(٦٨) يُنظَر إلى المنهج الفيلولوجي، عادةً، وكأنه صناعةٌ فكرية ألمانية بامتياز. غير أن الإنتاج الفكري الأوروبي، في القرن التاسع عشر، يُطلعنا على أنّ للدارسين الفرنسيين، في ميادين اللغة وتاريخ الأفكار والحضارات، تفوُّقًا ـ ربما حتى على نظرائهم الألمان ـ في استخدام هذا المنهج. هذا، على الأقل، ما توحي به أعمال سلفستر دو ساسي في بداية القرن ذاك، وإرنست رينان في النصف الثاني من القرن عينه.

(٦٩) Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2012*, p. 128.

(٧٠) Corm, *Orient-Occident: La Facture imaginaire*, p. 34.

الدين السامي، لتكون الحلبة التي ستشهد على ثورة دينية في القرن العشرين؟». ومن الواضح أن هذه الأسئلة تواجه مهاترات رينان بالوقائع التاريخية، و،بالتالي، تنسف أطروحته عن العرقيْن والمجموعتين اللغويتين.

يُطِل جورج قرم على تعبيرات أخرى عن تلك المقابَلة التقاطبية بين الشرق والغرب، في الفكر الأوروبي، التي حاول فلاسفة ومفكرون التأصيل لها في ميادينَ من المعرفة أخرى غير علم اللغويات المقارِن. نقرأ له في هذا المعرض قوله(٧١): «هناك تنويع آخر على مسألة المناقضة (Diachotomie) بين الشرق والغرب أكثر انحرافًا. ويتعلق الأمر بمزيجٍ من الداروينية، نظرية بقاء الأنواع الأقوى، والنظرة الهيغلية إلى التاريخ، حيث المسيحية، المقترنَة بأوروبا والدولة الحديثة، الطور الأعلى للتاريخ والعقل. وبحسب هذه النظرة، المتزاوجة مع العنصرية الأكثر بدائية، للغرب جيناتُ نوعٍ أكثرِ ديناميةً وصلابةً من الأنواع الأخرى، تقدِّر له في النهاية أن يسيطر على الآخرين». هذه، أيضاً، خلطة أخرى من كيمياء فكرية متعددة المصادر تصلح لبناء فكرة «استثنائية» أوروبا والغرب، وتعليل تلك الاستثنائية والتفوّق بعوامل عضوية هي بمثابة «جينات» قابلة لتوليد الحضارة، لأنها هي أيضًا ـ كالجينات العضوية التي تحمل خصائص الكائن الحي وتنشأ وتنمو بموجب قانون الوراثة ـ عصارة الحضارة: ترث منها خصائصها الثابتة: المسيحية، العقل... إلخ! ومع أن الماركسية كانت لحظة نقدية بامتياز، في سياق الثقافة الأوروبية، وسدّدت أعمقَ نقدٍ للرأسمالية والليبرالية والقيم البرجوازية، إلا أنها لم تَسْلم ـ في نظر قرم ـ من التلوُّث بهذه الأفكار التي تُبَجّل أوروبا وتفوُّقَها وتبرّرُه؛ ذلك أن المنظور الدارويني ـ الهيغلي إيّاه «يقدّم عنه ماركس نسخة أقلَّ عنصرية وأكثرَ قابلية للعرض، من موقع الهيغلية اليسارية الذي كان فيه. أوروبا، بالنسبة إليه، انتصرت لأنه فيها استطاعت الرأسمالية تحطيم سلاسل الإقطاع، وفتحت أوسع الأبواب أمام استغلال القوى المنتجة. وللوصول إلى الطور الأعلى من التاريخ، أي المجتمع الشيوعي المزدهر، من المشروع لأوروبا أن تغزُوَ العالم، وتُسقط المجتمعات المتكلسة، [= مجتمعات] «الاستبداد المائي» (Hydraulique) الآسيوي. إن أوروبا، وإنكلترا الصناعية على نحو خاص، هي قلب العالم... ولهذا جوَّزَ ماركس الاستعمار»(٧٢). إنه النقد عينُه الذي وجَّهه إدوارد سعيد وسمير أمين لأطروحات ماركس الممسوسة بمسٍّ من المركزية الأوروبية.

من النافل القول إنّ جورج قرم لا يَخْلط بين موقفٍ وموقفٍ، مركِّزًا على المشتَرَكات فقط، متجاهلًا التمايزات؛ فهو، مثلًا، يميّز تمييزًا دقيقًا بين قدْح ماركس في الرأسمالية وتبجيل ماكس ڤيبر لها، ولكنه لم يكن يرى من موجِبٍ للذهاب بذلك التمييز إلى حدود القول إنّ ماركس، بنقده ذاك، يخرج عن نطاق الخطاب الغربوي (Occidentaiste)؛ إذ «لن تكون الهيغلية ـ الماركسية والهيغلية ـ القيبرية، داخل مختلف الثقافات الأوروبية، ثم داخل الثقافة الأمريكية، إلا وجهيْن لنفس الخطاب

(٧١) المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٤.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ٥٤.

الغربوي»[٧٣]. فكر هيغل، إذن، هو ذاك الجذع المشترك الذي نما منه فرعان من الغربوية وإن تمايزا في النظر إلى ظواهر الغرب.

*

وضع جورج قرم، قبل سنواتٍ عشر، كتابًا لافتًا في المسألة الدينية[٧٤]، وعودتها إلى مسرح الأحداث والنزاعات منذ مطلع القرن الحالي. وهو كتاب ينتمي إلى اهتجاسٍ نظريٍّ لديه بالمسألة الدينية منذ البواكير[٧٥]؛ في سياقاتها وأطرها العامة، كمسألة لم تَنِ تفرض نفسها على السياسة والنزاعات السياسية في العالم، وفي نطاقاتها المتوسطية والمشرق عربية خاصة، حيث التكوين الديني والطائفي الفسيفسائي يمثل بيئةً للاستثمار السياسي. ولا يمكن فهم قيمة أطروحة قرم حول «عودة» العامل الديني إلى ميدان الصراعات السياسية إلا بإلقاء الضوء على الجذور الفكرية لتلك «العودة» ـ التي تبدو نقضًا لعهد الأنوار ومكتسباته ـ وهي تضرب في تربة القرن التاسع عشر وفلسفاته (خاصة الألمانية)؛ إذِ «اللافت لدى بعض الفلاسفة الألمان، في القرن التاسع عشر، العودة إلى أهمية الدين في حياة المجتمعات الأوروبية، سواء لمواجهته (ماركس، نيتشه)، أو لتعظيم دوره (هيغل وڤيبر)»[٧٦]. غير أن انشغال الفلاسفة أولاء بالمسألة، لهذا الهدف (= نقد الدين) أو لذاك (= تعظيم مكانته)، لا يمثل تراجعًا عن فكر الأنوار إلّا لأنه انشغال يتواصل مع ماضٍ فلسفي مسيحي في أوروبا الوسطى أكثر مما يتواصل مع ماضٍ (أو جذرٍ) إغريقي[٧٧].

ربّما بدا قرم، في هذه الأحكام، وكأنه يسقط في ما حذّر منه: صناعة أسطورة الإرث الإغريقي وترويجها، وتعليل انحرافات الفكر الأوروبي، في القرن التاسع عشر، بالازورار عن التقليد الإغريقي، وربط خيوط الصلة بالتراث المسيحي الوسيط. وهو يشدّد، بلغةٍ قاطعة، على أنّ في بعض فلسفات القرن التاسع عشر عودة إلى السكولاستيكية. وإذا كان يسيرًا أن يسلّم معه المرء بأنّ مثل تلك العودة حصل فعلًا في الفلسفة الألمانية، بعد إيمانويل كانط، فإن من العسير عليه أن يوافقه على أنها كانت مموَّهة، في حالة نيتشه، أو أن يوافقه على أنها حصلت، فعلًا، في حالة ماركس. أمّا أن تكون النصوص الفلسفية الكبرى المؤسِّسة للحداثة (نصوص هيغل، وماركس، ونيتشه، وڤيبر، وهوسرل، وهيدغر) قد شُرِحت بنفس طريقة وأسلوب شرع نصوص العهد القديم ـ كما ذهب إلى ذلك قرم[٧٨] ـ فليس ذلك مما يؤخذ عليها، وإنما يؤاخَذُ عليه مَن عاملوها وتأوّلوها كنصوصٍ مقدَّسة أو تقارب أن تكون كذلك!

(٧٣) Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*, p. 123.

(٧٤) Georges Corm, *La Question religieuse au XXI siècle* (Paris: La Découverte, 2006).

(٧٥) انظر على سبيل المثال: George Corm, *Histoire du pluralisme religieux dans le bassin méditerranéen* (Paris: Geuthner, 1998).

(٧٦) Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*, p. 193.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

كان مفيدًا جدًّا وقفتُه لنقد المصادر الدينية الإسكاتولوجية (= الأخروية) لفكر هيغل[٧٩]، الذي لم يُبْحَث كثيرًا ـ وعلى نحو جدّي ـ في تأثيرات الفكر المسيحي فيه؛ مثلما كان مفيدًا وقفتُه لبيان الفجوة الصارخة بين التصوّر الغربوي الهيغلي والڤيبري للمسيحية وأدوارها المتخيَّلة و(بين) واقع التعصب الذي هي عليه، والذي استمر ـ حتى ـ بعد الإصلاح الديني[٨٠]، ولكننا لم نَرَ فائدة في إقحام ماركس ونيتشه في المسألة الدينية لمجرّد أنهما انتقدا المسيحية (والدين عمومًا)، مستندين في ذلك إلى تراث نقدي ألماني دشّنه فيورباخ (= الذي أعْرض جورج قرم عن الإشارة إليه). لِمَ لم يَرَ باحث ومفكر كبير، بحجم قرم، في النقد الفيورباخي ـ الماركسي ـ النيتشوي ردًّا على الموجة الفكرية والفلسفية المحافظة في ألمانيا، فاختار أن لا ينظر إليه إلّا بما هو تورُّط في الجدل في مسألة تقع ـ فكريًا وإشكاليًا ـ في حقبة ما قبل الأنوار؟ إذا كان هيغل، وبعده ڤيبر، ساهما في بناءِ أسطوري للمسيحية (النقُل، للدقة، البروتستنتية)، فلم يكن ذلك ـ قطعًا ـ شأن ماركس ونيتشه. ولا يكفي أن تكون المسألة الدينية موضع تفكيرِ مفكّرٍ للحكم عليه بأنه محافظ أو يعزّز الفكر المحافظ، وإلا كان جورج قرم في قائمة مَن ينبغي اتهامهم بذلك؛ والحال إنه ـ مثل سابقيه ـ يفكّر في المسألة لسببين: لأنها تفرض نفسَها في الواقع، ثم من أجل أن يتخطى المقاربات المحافظة والرجعية لها.

*

يقترن نقدُ أساطير أوروبا والغرب، ونقدُ أشكال التأسيس الفكري والفلسفي لها في الفكر الأوروبي، بنقد المفاهيم المؤسِّسة للنزعة الغربية (= الغربوية). ومأتى الحاجة إلى مثل هذا النقد من مصدرين أو منبعين: **أولهما** أنّ المفاهيم هي الكيانات النظرية المجرَّدة الحاملة للمضمون الفكري أو الإيديولوجي الذي يراد تبليغُه، وبالتالي لا سبيل إلى مقارعة ذلك المضمون وتفنيده ودحضه، إلّا بنقد المفهوم الحامل له وتفكيكه؛ **وثانيهما** أنّ ثمة فوضًى عارمة في استخدامات المفاهيم ومرادَفَة بعضها لبعض على نحو يَضُخُّ الكثير من عوامل الالتباس وسوء الاستخدام في المجال التداولي، ممّا يبعث على التغليط والغلط: التغليط في الاستخدام والتبليغ، والغلط في التّلقي والفهم. وهكذا فإنّ مفاهيم من قبيل «الثقافة، الدين، الحضارة، العِرق، الأمّة، الشعب أو الإثنية ليست، في الواقع، مفاهيم مترادفة، الأمر الذي يثير الكثير من سوء الفهم ذي التأثيرات المزعزعة والمدمِّرة»؛ ومن المفاهيم المستخدمة على النحو ذاك مفاهيم «الغرب والإسلام، القيم (الآسيوية، الإسلامية، اليهودية ـ المسيحية)، وقيم الديمقراطية ودولة القانون، الدكتاتورية والكلّانية، الإرهاب، المجتمع الدولي، الحضارة، التبادل الحرّ أو قوانين السوق: وهي مصطلحات مجرَّدة حُوِّلت إلى شعارات استُخدمت في سياقات شتى في معارك الكلمات والمفاهيم بمعانٍ متعدّدة

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٦٥.
(٨٠) المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ٨٨.

وسيّئة التعيين، وقابلة بالتالي لأن تُتَوَسَّل في شعارات متعارضة كلّيًا»[٨١]. سنشير، في إسراع، إلى بعض أهمّ تلك المفاهيم التي توسّلها الخطاب الغربوي، واستخدمها في غير موضعها، ووضعها جورج قرم موضع نقد، وهي: **الحرية، الفردانية، العقلانية.**

يتعمّد الخطاب الغربوي الخلْط بين الحرية، بما هي انعتاق من الروابط التقليدية وقيودها ـ وقد كانت لحظة ثورية في حركة تكوُّن العالم الحديث ـ و(بين) الرأسمالية الليبرالية بما هي نظام يفتقر إلى المساواة والعدالة، بل يقوم على النهب الكولونيالي لثروات الشعوب المستعمرة[٨٢]، وبما يخدم مصالح الميتروبولات الاستعمارية. الالتباس هذا في معنى الحرية، الناجم من خلطها بما يسمّى ـ في الخطاب الليبرالي والنيوليرالي ـ بالليبرالية والتبادل الحرّ، التباسٌ مقصود من أجل الاستحواذ الليبرالي على مفهوم الحرية من طريق اختزالٍ مبسَّطٍ له في التبادل الحرّ. لذلك يدعو قرم إلى تبديد الالتباس ذاك من خلال فكّ الارتباط بين معْنيَيْ الحرية والتبادل الحرّ[٨٣]. قصد إعادة بناء حرمة مفهوم الحرية، وبيان التعارُض الدلالي لمعنى التبادل الحرّ مع المفهوم ذاك.

أزعومةُ التماهي بين معنى الحرية والليبرالية الرأسمالية، في الخطاب الغربوي، هي عينُها التي تتكرر فيه حين يتعلق الأمر بمفهوم آخر قرينٍ لمفهوم الحرية، هو الفردانية (L'Individualisme). يزعم الخطاب الغربوي، ذو المنبت البروتستنتي خاصة، أن الإصلاح الديني سرَّع من وتيرة الفردانية بعد تحطيمه نظام «الوصاية المطلقة لسلطة الكنيسة الرومانية»، و«وضعه المقدّس في قلب المدينة وفي قلب السلطة»؛ وهو ما ينفيه جورج قرم الذي لا يرى في ما يسميه ذلك الخطاب «فردانية أوروبية» سوى محاولة لتشكيل أسطورة[٨٤]. ولا يعادل الأسطورة هذه غرابةً سوى أخرى نظير لها تزعم أن الفردانية موروث تاريخي من المسيحيين الأوائل، بدعوى أن تعاليم يسوع حوّلت الإنسان الفردي إلى قيمة اجتماعية، وبلورت الفردانية بما هي حالة متعارضة مع «كلية» المجتمعات التي تَتَبَنْيَن على أسس الطائفة أو الجماعة أو القبيلة. وليست الأسطورة هذه عن اقتران الفردانية بتعاليم المسيحية، في نظر قرم، سوى جزء من اشتغال المتخيّل الديني للغرب في لحظة جنون نرجسية لم يتوقف التعبير عنها حتى اليوم؛ حتى في نصوص أنثروبولوجية معاصرة كالتي كتبها لوي دومون (Louis Dumont)[٨٥]. وكما زعم الخطاب الغربوي بوجود مصدريةٍ مسيحية للفردانية، زَعَمَ وجودَ مصدريةٍ للعقلانية في المسيحية: منذ هيغل وشاتوبريان حتى اليوم. ويدعونا جورج قرم ـ ناقدًا هذه المَزْعَمَة الجديدة ـ إلى مساءلة الأدبيات الغربوية من هيغل إلى مارسيل غوشيه مرورًا بڤيبر ولوي دومون في هذه «الأطروحة» المتخيَّلَة وحظها من الوجاهة العلمية والتاريخية.

*

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٨٣) Corm, *Orient-Occident: La Facture imaginaire*, pp. 177-181.

(٨٤) Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*, p. 88.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩١، و orm, *Orient-Occident: La Facture imaginaire*, p. 62.

لو يوفّر جورج قرم أحدًا من المفكرين والفلاسفة الأوروبيين الكبار، من الذين اتهمهم بالتأسيس لأسطورة أوروبا والغرب، من نقده الشامل والحادّ؛ سواء مَن دشّنوا ذلك التأسيس في القرن التاسع عشر بمفاهيمهم - التي كان لها سلطانٌ معرفيٌّ غلّاب - مثل هيغل وماركس ونيتشه، فتعالت بها صورة أوروبا والغرب إلى نصابٍ مجرّدٍ وفوقِ تاريخيٍّ؛ أو الذين استأنفوا أطروحات الأوّلين، وكان لديهم - هم أيضًا - التأثير الكبير في الفكر الإنساني، منذ بداية القرن العشرين حتى نهايته، مثل ماكس ڤيبر وفرنان بروديل[٨٦]. ولم يبارح قرم التاريخ في نقده، بل لاذ به وحَكَّمَهُ مرجعًا للردّ على أفكارٍ ورؤىً مسكونة بنَفَسٍ ميتافيزيقي وحافزٍ تخييلي. وهكذا لم يدخل في مضاربات إيديولوجية مع الخطاب الغربوي حول فرضياته المزعومة عن عوامل تقدّم أوروبا (من قبيل المسيحية، والبروتستنتية، والثورة العلمية، والرأسمالية، والفردانية)، وإنما ساءل تلك الفرضيات نقديًا، ووضَعَ مضمونها وجدواها في ميزان التاريخ؛ ثم عاد إلى وقائع التاريخ نفسه لتفسير ذلك التقدم، فتقرَّر عنده - مثلًا - أن حظوظ العوامل الديمغرافية في تفسير إقلاع أوروبا أعلى شأنًا وشأوًا من حظوظ العوامل الدينية أو الثقافية، التي توسّلها الخطاب الغربوي في تعليل الإقلاع ذاك؛ إذ وفّرت هجرة الفائض السكاني الأوروبي إلى أمريكا[٨٧] فرصةً مثاليةً لذلك الإقلاع، محرّرةً القارة من الأعباء الباهظة لذلك الفائض غير المنتج، ومحقِّقةً التناسب الضروري - في أيّ تنمية - بين السكان والموارد.

وكما أنّ جورج قرم يردّ دعوى «أعجوبة» الانطلاقة الأوروبية و«استثنائيتها» ها ردًّا علميًا وتاريخيًا بتذكيره، من يقولون بها، بما كان من سهم في المدنيّة والتقدّم للحضارات القديمة، وللإسلام، ثم للتجارب الآسيوية الحديثة[٨٨]، لا ينسى أن يذكِّر - أبناء جِلدته هذه المرّة (= العرب) - بأنّ نزعة النرجسية الحضارية، واختزال الآخرين في صُورٍ تنميطية، ليست سمةً خاصةً بالثقافة الأوروبية والغربية حصرًا، وإنما هي دَيْن ثقافات الأمم كافة في مراحل صعودها الحضاري كما كان شأن الثقافة العربية والحضارة الإسلامية[٨٩]. وكأنه بذلك يدعو إلى نقدٍ للخطاب النرجسي الإسلامي - خطاب التفوُّق الحضاري - نظيرَ نقد النرجسية الأوروبية والمركزية الغربية.

هل صورة أوروبا عن فرادتها وتفوُّقها وإعجازها كلّها باطلة، إذن، من وجهة نظر جورج قرم؟

ليس الأمر كذلك عنده؛ لأنّ في أوروبا ما يثير الإعجاب، وما يُشعِر المرء حقًّا بأنها أعلى كعبًا في التفوُّق. ولكن المفارقة - مثلما يرى قرم بحق - أنّ الميادين التي تملك أوروبا أن تَفْخَر بها وتباهي هي عينُها التي تتجاهلُها سردياتُها الإيديولوجية عنها؛ إنها الفنون والآداب، والموسيقا في قلبها على أخصّ نحو. في هذه فقط - حسب قرم - يسع المرء أن يتحدث، من دون حرج، عن

(٨٦) إذ يشيد قرم بعمل بروديل العلمي حول المتوسط وتاريخ الحضارات (قاموس الحضارات)، ينتقد - في الوقت عينِه - اختزاليته في محاولته تقديمَ تاريخ موحّد لأوروبا. غير أنه يعود فينصفه هو وموراريه (Morazé). انظر: Corm,
L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire, pp. 79-81.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٣٠ - ١٣٣.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٣٠ و١٣٥.

(٨٩) Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2012*, p. 124.

عبقريةٍ أوروبية أطلّت على العالم طويلًا قبل أن يأتيَ عليها الأفول والزوال قبل مائة عامٍ من يوم الناس هذا.

ثانيًا: من العبقرية إلى الانحطاط

ليس لأوروبا الفكر والفنّ والإبداع علاقة بمفهوم الغرب الحالي، كما يلاحظ جورج قرم[٩٠] بحق؛ إذِ الغرب الحالي هذا نقضٌ لأوروبا التنوير وارتداد عن ميراثها الكبير. لذلك، ليست تجوز محاكمة تراث أوروبا الفكري والأدبي والفني بما آل إليها أمرُها حين أصبحت غربًا أو جزءًا من الغرب، وتشبَّعت بالثقافة والقيم السائدة في الغرب. وإذا كانت أوروبا انحرفت عن مسارها الإنسانوي، وتنكَّرت لتقليدها الأنواري، فإنّ في الوسع محاكمتَها بأوروبا نفسِها؛ بما هو رفيعٌ فيها، بما أنجبتْهُ في لحظة الصعود الحضاري؛ وليس غير الفكر والأدب والفنّ يمثل تلك اللحظة الإنسانوية الرفيعة التي تُدين أوروبا المتغرِّبة (Occidentalisée)، وتشهد بأنها كانت يومًا غير متوحّشة، وغير مأهولة بالغرائز والمصالح الأنانية الضيقة، ومحكومة بدافِعيةٍ إنسانويةٍ كونية، وقادرة ـ لذلك السبب ـ أن تعبِّر عن العبقريِّ فيها في صورة أعجوبات تُذهِل وتأخذ بالألباب. إذا كان من أعجوبة أوروبية حقًّا، فإن تجسيدها الأكثف وتعبيرَها الأعلى والأرفع (هي) الموسيقا[٩١]. ولكنّ موطن المفارقة الكبير أن هذه الموسيقا، التي ظلت عامل الوحدة الوحيد بين مجتمعات أوروبا المتباينة قومياتٍ وثقافاتٍ ولغات، لم تَلْقَ من المفكرين والمؤرخين إلّا الإهمال[٩٢]، في وقتٍ كانت السرديات الأوروبيانية عن «وحدة» أوروبا تنهمر حاملةً معها سيولًا من الأوهام والتخيلات!

١ ـ في الإعجاز الموسيقي الأوروبي: السيمفوني والأوبرالي

إذا كانت حضارات أخرى، وثقافات أخرى من خارج أوروبا قد نبغت، مثل الأخيرة، في الأدب والشعر، وفي الهندسة المعمارية، والفلسفة، وعلوم النبات، والرياضيات، والفيزياء، والطب، فإنه «ما من مكانٍ ضُوهِيَتْ فيه العبقريةُ الموسيقية الأوروبية»؛ على ما يقول جورج قرم[٩٣] بحقّ. في الموسيقا أودعت أوروبا من أسرار الجمال والبهاء الإنساني ما لم تُودِعْ مثلَه في أيٍّ من الفنون أو مجالات التعبير الأخرى. وفي الموسيقا أجرت أوروبا ذلك الحوار الخصب بين المتعالي والإنساني، بين الروحيِّ والماديّ في داخل الإنسان، وسجلت بصْمتَها النبوية. كتب قرم في تعبيرٍ بالغِ العذوبة[٩٤]: «إذا كان الله كلَّم الشرق بصوت أنبيائه الكبار، فهو قطعًا كلّم الغرب كذلك من

---

(٩٠) Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*, p. 23.

(٩١) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٣٧. مثلًا: سيُصْرَف الانتباه في السرديات الميثولوجية الأوروبية إلى التركيز على «عبقرية» الثورة الصناعية والثورة العلمية على حساب الأعجوبة الوحيدة في أوروبا: الموسيقا (ص ١١٩).

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

خلال الجمال الذي بَثَّهُ في باخ، ورامو، وهايدن، وبيتهوفن، وشوبرت، وشومان، وشوبان...، ولكن قبل كلّ شيء في موزارت، منذ فجر طفولته». والحقّ أن النصّ الموسيقي السيمفوني هو ملتقى العقل الصارم والروحانيات والخيال الخلّاق، ولقد أنجز داخله هذه التركيبة الفذّة بين العقليّ والروحانيّ، بين المجرَّد والوجدانيّ، الطبيعيّ والرومانسيّ، الواقعيّ والمتخيَّل... كما لم يستطع أيُّ نصٍّ أدبيّ أو فنيّ آخر أن يفعله. وهو، بهذه المعاني، ممّا ينتمي إلى فعلِ إعجازٍ أَتَتْهُ أوروبا في حقبها الثقافية الذهبية. وما جانب قرم الصواب حين كتب[٩٥]: «ما من شيء يلّخص الإعجاز الأوروبي أفضل من ذلك الانفجار الموسيقي، الذي يتميز عمّا أُنجز في أيّ زمان وفي أيّ مكان؛ فلقد كانت الموسيقا، وإلى حدود ڤاغنر، الوجه المجيد والمضيء لأوروبا». ولذلك «سيكون صعبًا أن نقع على مرادفٍ للإعجاز الموسيقي الأوروبي في قارة أخرى».

ولم تكُن الموسيقا مجرَّد مَأْثَرةٍ تشهد لأوروبا بفرادة ما قدّمته للثقافة الإنسانية حين أنتج فنانوها الكبار، منذ عهد النهضة، لونيْن فنيَّين استثنائيّين (الأوبرا والسيمفونية)، وإنما هي ـ فوق جماليتها الرفيعة والمذهلة ـ وفّرت للأوروبيين، على اختلاف أقطارهم وأممهم وثقافاتهم ولغاتهم، لغةً مشتركة: أفقية، توحيدية، عابرة للحدود والتمايزات. كانت الموسيقا، بهذا المعنى، هي الإمبراطورية الموحَّدَة الجديدة التي أقامتها أوروبا بعد هُلْكِ الإمبراطورية الرومانية. وما استطاع جنسٌ أدبيٌّ أو فنيٌّ آخر أن يُنْجِز هذه المهمة التوحيدية التي نهضت بها الموسيقا؛ إذِ الأخيرةُ وحدها كانت تملك أن تتخطى حدود القوميات واللغات في أوروبا، فيما كان على الشعر والرواية ـ مثلًا ـ أن يُكْتَبَا باللغات القومية، وأن ينحصرا في الدوائر الضيقة للأمّة واللغة، فلا يخرجان منها إلّا بترجماتٍ تكون قد ذهبت بالكثير من جمالياتهما في التعبير. أما الرسم فظلَّ نخبويًا لأنه «منغلق داخل أسوار القصور، والكنائس أو إقامات النبلاء حيث اللوحات معلّقة»[٩٦]. ومرةً أخرى، كان لإيطاليا النهضة الدور عينَه في تطوير التعبير الموسيقي، نظيرَ دورها في بعث جماليات العمارة والنحت والمسرح والشعر والرسم؛ إذْ أثَّر الذوق الموسيقي الإيطالي الرفيع في أوروبا برمّتها، ومهّد لتطويره في ألمانيا والأثرُ ذاك هو الذي يفسّر صيرورة الموسيقا لغةً أوروبية مشتركة[٩٧].

اللغة المشتركة تصنع ذائقةً مشتركة. ولـمّا كانت الموسيقا استطاعت، منذ مونتفردي (Monteverdi) (١٥٦٧ ـ ١٦٤٣)، أن تستوعب أصوات الطبيعة ودقائقَها والمشاعر كافة (على نحو ما نجد ـ مثلما لاحظ قرم[٩٨] ـ تعبيرًا كثيفًا عن ذلك في سيمفونية «الفصول الأربعة» (Quatres saison) لڤيڤالدي (Vivaldi)، والسيمفونية الرُّعَوِيَّة (La Symphonie pastorale) لبيتهوفن، وتستوعب حوادث التاريخ، البطولية والمأساوية، فتعيد سبْكها في حبكة أصواتية ومشاعِرية رفيعة تعيد إحياءها في الوجدان...، فإنها أفضت إلى تكوين ذائقة جمالية مشتركة بين الأوروبيين

---

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٤٦.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ١١٨.
(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

جميعًا، صقلتْها وهذّبَتها أعمال موسيقيين كبار: ألمانٍ، وإيطاليين، وفرنسيين، وروس... إلخ. وإذا كان جورج قرم قد ذكر أهمّ مَن يجدر بالإنسان ذكرهم من فطاحلة الإنتاج السيمفوني والأوبرالي الأوروبي، بين القرنين السادس عشر والعشرين، ونوَّهَ بالأعمال الرفيعة والخالدة لبعضهم، فقد خصَّ موزارت (Mozart) بمكانةٍ اعتبارية مميَّزة يستحقها[99]؛ إذْ «في السلسلة المدهشة للعجائب الموسيقية المتلاحقة في تاريخ أوروبا، بدءًا من خواتيم القرن السادس عشر، تتركنا عبقرية موزارت في حالٍ من الذهول»[100]. وهي حالٌ صَدَقَ جورج قرم في وصفها، لأنها تضع العميق الإنسانيَّ في الإنسان في صدارة الشعور والوجدان. وفي فِقْرات من الكتاب، ومن فصله الرابع خاصة، يستمتع المرء بقراءة حديثٍ عذبٍ - من قرم - عن موزارت ومقارناتٍ طريفة بينه والمسيح: سِنًّا وفقرًا ومكابدة.

هذه اللحظة الثقافية المجيدة في أوروبا، وقد جسَّدتْها الثورة الانفجارية للتعبير الموسيقي، هي عينُها اللحظة التي انتقلت فيها الثقافة الأوروبية إلى الكونية، وتغذّت فيها بموارد ثقافية إنسانية من خارجها أعادت تصنيعها، في الوقت عينِه، حاملةً إياها - هي الأخرى - إلى الكونيّ. إنّ اكتشافَ أوروبا حضارات أخرى زَوَّد موسيقاها «فرصة إنتاج روائع استثنائية» قدّم قرم أمثلة[101] لها من قبيل «أراضي الهند الأنيقة» (Les Indes Galantes) لرامو (Rameau) (١٧٣٦)؛ و«خَطْف من السَّراي» (L`Enlévement au Serial) لموزارت (١٧٨٢)؛ و«تركيّ في إيطاليا» (Le Turc en Italie) لروسِّيني ١٨١٤) (Rossini))؛ وأوبرا «عايدة» (Aïda) لفردي (Verdi) (١٨٧١)، وأعمالٍ أخرى أفصح فيها المؤلّفون الموسيقيون الأوروبيون عن مشاعر الانذهال بجلالِ ما اكتشفوه من كنوز حضارية وثقافية، وعبّروا فيها - في لوحات بديعة - عن قدرة خلّاقة على المزج الهارموني بين أنماطٍ من التعبير الموسيقي والجمالي عن أنماطٍ وحساسيات مختلفة.

ومع أن الموسيقا الكلاسيكية الأوروبية وُلِدت في عهد النهضة، إلّا أنها لم تقطع مع التراث الكَنَسي والروحي، ولم يكن انتقالُها إلى خارج الأدْيِرة والكاتدرائيات لينعكس جفافًا على الإلهام الموسيقي الديني. بل إنّ كبار المؤلفين الموسيقيين ساهموا في الموسيقا الدينية، كما يرى قرم[102]، مثل هايدن، وموزارت، وبتهوفن، ودونيزيتي (Donizetti)، وبرامز، وفردي، وغابرييل فوريه (G. Fauré)، وبولينك، وشوبرت... إلخ. وهكذا، فيما قَطَعَ الرسم، مثلًا، مع مصادر الإلهام المسيحية، ظل الإنتاج الموسيقي وفيًّا لها حتى وإنْ غلبت عليه الصِّلات الدنيوية. وحدهم المؤلّفون الموسيقيون الروس، كما لاحظ قرم[103]، لم يُولُوا أهميةً للتراث الديني نظيرَ تلك التي أبداها الألمان والإيطاليون والفرنسيون...

(٩٩) ولكن يستحقها، كذلك، بيتهوفن وبرامس وتشايكوفسكي...الخ.
(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٤٤.
(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٣٨.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٤٠.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

لكنّ هذا الانفجار البركاني الموسيقي، الذي أخرج من جوف أوروبا وأعماقها الثقافية كنوزًا موسيقية نفيسة بلغت ذروتها - في رأي جورج قرم - في أوبرا «الناي المسحور» (La Flûte enchantée) لموزارت[١٠٤]، سرعان ما ستأتي عليه لحظةٌ من الخمود مديدة: امتدت منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى اليوم، وشملت أحكامُهُ أوروبا جميعَها ما خلا روسيا؛ التي انطلقت فيها موجة إنتاج موسيقى رفيعة، منذ نهاية القرن عينه وبداية العشرين[١٠٥]. يعزو قرم نهاية الحقبة الحضارية في تاريخ العبقرية الموسيقية الأوروبية إلى بداية بوادر الصدامات القومية الكبرى في نهاية القرن التاسع عشر. وهو رَأى في ريتشارد فاغنر Wagner تمهيدًا لتلك النهاية من خلال تعبيره عن الوجه المظلم لأوروبا، متأثرًا بالأفكار السوداوية لنيتشه في أعماله الفلسفية والأدبية[١٠٦]. والنتيجة أنّ الوحدة التي منحتها الموسيقا لأوروبا ثقافيًا تفككت، وباتت الموسيقا الكلاسيكية اليوم نخبوية، فيما زحفت على الدنيا موجات «فنية» هابطة وتجارية[١٠٧]، كتلك التي تنزل علينا كالمصيبة في البلاد العربية منذ ثمانينيات القرن الماضي[١٠٨]. وبنهاية اللحظة الموسيقية الأوروبية الكبرى، الكلاسيكية، تنتهي أجمل مغامرة ثقافية في تاريخ أوروبا، وينتهي معها الإعجاز الأوروبي[١٠٩]... وفكرة أوروبا!

٢ - من موزارت والأنوار إلى هتلر

نستعير عنوان هذه الفِقرة من عنوان فصلٍ من كتاب قرم **أوروبا وأسطورة الغرب**، وهو الفصل الرابع (= من موزارت إلى هتلر، ما الذي حصل؟) (De Mozart à Hitler, que s'est-il passé?)، مع بعض التعديل، لأنه يَدُلّنا على الحجم المَهُول للانقلاب الذي جرى في مسار أوروبا في الفترة الفاصلة بين الأنوار، في خواتيم القرن الثامن عشر، ونهايات الحرب العالمية الأولى فأفضى إلى ذلك الانحدار المروِّع الذي أتتِ النازيةُ تُفصح عنه، وتلقي السؤال على أبعاده ومدلولاته؛ ليس بالنسبة إلى ألمانيا فحسب - وهي كانت مهد الدعوة النازية - بل بالنسبة إلى أوروبا إجمالًا. إذا كان

(١٠٤) يذهب قرم إلى القطع بأنّ «الناي المسحور» «يجسّد، من غير منازع، واحدةً من أرفع قمم العبقرية الموسيقية الأوروبية». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(١٠٥) يقدّم جورج قرم مَسْرَدًا للموسيقيين الروس وأعمالهم التي نبغوا فيها: تشايكوفسكي (١٨٤٠ - ١٨٩٣)؛ مودست موسُورغسكي (Modeste Moussorgski) (١٨٣٩ - ١٨٨١)؛ غلازونوف (Glazounov)؛ سكريابين (Scriabine)؛ كابالفسكي (Kabalovsky) شوستاكوفيتش (Chostakovitch) ...الخ. انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(١٠٨) تحدث قرم، في كتاب آخر، عن موجة النهوض الموسيقي والغنائي النهضوي في العالم العربي: منذ عصر سيّد درويش، مرورًا بعهد محمد عبد الوهاب وأمّ كلثوم والسنباطي، ثم الأخوين الرحباني وفيروز وصولًا إلى آخر لحظات الإبداع الموسيقي العربي مع زياد الرحباني ومرسيل خليفة وعمر خيرت. كما تحدث عن حال الانحطاط الغنائي التجاري الهابط السائدة هذه الأيام. انظر في هذا: Georges Corm, *Pensée et Politique and le monde arabe* (Paris: La Découverte, 2015).

(١٠٩) «انتهى، اليوم، الإعجاز الموسيقي الأوروبي. ولكن إذا كان لنا أن نعزُوَ عظمةً استثنائيةً إلى أوروبا، فإنها قطعًا تلك التي كانت لهذا الإعجاز». انظر: Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*, p. 153.

لعشرات الصفحات التي كتبها جورج قرم عن النازية من قيمة - وهي ذات قيمة عالية من غير شك - فإنّ الأهمّ فيها أنها ما اكتفت بطرح سؤال النازية كسؤالٍ ألماني - على جاري عادةِ من يتناولون الموضوع فيُلْقون التَّبِعة على ألمانيا وحدها ويبرِّؤون ساحة غيرها - وإنما بوصفه سؤال أوروبا برمّتها. وهو من هذه الطريق التي فتح للتفكير في الظاهرة النازية، لم يخالف غيره من الباحثين فحسب، في ما كانوا يسلكونه في مقاربة الموضوع، وإنما أدخل إلى ميدان البحث في المسألة فرضيات جديدة. ولكنّ الأهمّ في ما خصَّنا أنه انتهز فرصة محاكمة النازية لمحاكمة أوروبا والغرب من مدخل أنّ النازية منتوجٌ من منتوجاتهما المُرّة: مثل الاستعمار، والصهيونية، والعنصرية... إلخ.

لم تدخل ألمانيا الحقبة الكولونيالية مع إنكلترا وفرنسا؛ لأنّ الصراعات الدينية أضعَفت الألمان «شعب الموسيقيين والشعراء» أو «الأمّة الميتافيزيقية بامتياز» - في وصفِ للسيدة جيرمين دوستايل[١١٠] - ومنعتهم من ذلك. لكن النازية أدخلتهم في حقبةٍ كولونيالية من نوع مختلف؛ ميدانها الرئيس، هذه المرة، قلب أوروبا وأطرافُها، والمستعمَرُ فيها هو المستعمِر الأوروبي نفسُه. يدعونا جورج قرم إلى تفادي منزلقين في النظر إلى الظاهرة النازية[١١١]: **أولهما** اختزال النازية في كونها مجرّد ظاهرة كلاّنية (= توتاليتارية) وإخفاء بشاعاتها بهذا التحديد التنميطي العام؛ **وثانيهما** عزل النازية عن سياقاتها الأوروبية وعن جذورها الثقافية وهو ما تفادَتْهُ، نسبيًّا، حنّة أرندت في ثلاثيتها[١١٢]. في المقابل يدعونا إلى تحليل شامل[١١٣] للظاهرة يستدمج، في آنٍ، الأبعاد السياسية والسوسيولوجية والثقافية في تكوينها، واتصال حال ألمانيا بمحيطها الأوروبي في لحظته الإمبريالية.

إنّ موقف النازية من الشيوعية ومن اليهود واحدٌ من قرائن عدّة على أوروبيتها كنزعة، لا على ألمانيتها فحسب؛ فالأفكار البرجوازية - الرأسمالية والإمبريالية - المعادية للاشتراكية والشيوعية، والأفكار العنصرية المعادية للسامية واليهود كانت منتشرة في أوروبا كلِّها في القرن التاسع عشر والربع الأوّل من القرن العشرين. وإذا كانت النازيةُ جسَّدتْها، على نحوٍ صارخ، فلم تكن هي التي أنجبتْها كأفكار؛ فهذه وُلِدت قبلها بعقود، بل إنها هي (= النازية) من ثمراتها أيضًا! على أنّه إذا كان من خصوصيةٍ للنازية ففي أنها مَاهَتْ مُمَاهاةً كاملةً بين الشيوعية واليهود، على الأقل عند هتلر المتأثر بالأفكار الأوروبية المعادية للسامية وللشيوعية؛ إذْ «بالنسبة إلى القائد النازي، ليست الماركسية إلّا نتاجًا منحرفًا أنتجه اليهود، ووسيلة لتنفيذ مؤامرتهم»، حيث إن «الخطر الشيوعي والخطر اليهودي لا يشكّلان، في الواقع، غيرَ الهاجس عينه في فكر هتلر، الذي يعتبر أن الثورة

---

(١١٠) Germaine de Staël, *De l'Allemagne*, 2 vols. (Paris: Flammarion, 1968).

ورد في: Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*, p. 173.

(١١١) Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*, p. 154.

(١١٢) Hanna Arendt: *Le Système totalitaire* (Paris: Fayard, 1972); *Sur l'antisémitisme* (Paris Calman-Levy, 1973), et *L'Impérialisme* (Paris: Fayard, 1983).

انظر أيضًا: Hanna Arendt, *La Crise de la culture* (Paris: Gallimard, 1972).

(١١٣) Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*, pp. 155-161.

البلشفية صُنِعت من قِبل اليهود»[114]. إذا كانت صورة اليهودي في الوعي النازي - وهي في غاية البشاعة - [115] وحدها تكفي لتفضح عنصرية النازية، وتفسر لماذا ذهبت بسياساتها تجاه يهود ألمانيا وأوروبا إلى حدود المحرقة، فإنّ تلك الصورة، ونظائر لها، تولّدت من ثقافةٍ ومن نظرياتٍ في الأعراق والثقافات! لذلك «نحن نعثر، في ما خَطّه هتلر، على الاستخدامات الفاسدة جميعِها لنظريات التطور عند داروين، ولنظرية المناخ أو نظرياتِ عبقريةِ لغاتٍ ما في العالم أو فَقْرها، التي ألهمت حتى ذلك الحين الأدب الأوروبي»[116]. وعلى ذلك «إذا كان كفاحي (*Mein Kampf*) [= كتاب هتلر] كتابَ حماقاتٍ إجرامية، كاريكاتوريّا وشرسًا، حيث يندرج برنامج النازية كلّه، وإذا كانت «الأفكار» التي يحتويها لقيت نجاحًا ما في ألمانيا وخارجها، فلأنّ هتلر نَهَل من التقاليد الأدبية والفلسفية المتجذرة، منذ نهاية القرن الثامن عشر، في الثقافات الأوروبية المختلفة»[117].

هذا كلُّه يرفع الإبهام عن سؤالٍ في غاية الأهمية طرحه جورج قرم عن سرٍّ انجذاب قطاعات عريضة من الأوروبيين إلى النازية وشخصية هتلر؛ فالأخير هذا لم يصل إلى الزعامة وقيادة ألمانيا فحسب، وإنما بلغ إلى حدّ أن «نال إعجاب شرائح عريضة من الرأي العام في بلدان أوروبية عدّة»[118]. وسؤال قرم مزدوج الصيغة، ولكنه واحد في الجوهر: لماذا فاضت النازية عن الحدود الألمانية فكان لها ذلك التأثير البالغ في المفكرين والأدباء والفنانين والرأي العام في أوروبا بمجملها؟ ثم كيف للغرب - وريث العبقرية اليونانية، ووريث المسيحية، والثورة العلمية والعقلانية... - أن ينتج ظاهرة مثل النازية[119]؟ قلنا إنّ السؤال واحد في الجوهر وإن ازدوج في الصيغة؛ فهو في صيغتيْه معًا إنما يفضح الصورة التي كوّنتها أوروبا عن نفسها: النازية ليست حالة ألمانية موضعية ومعزولة، ليست لوثةً عابرة لطّخت سمعةَ أوروبا واختفت؛ إنها حالة أوروبية بدليل الانجذاب الأوروبي الكبير إليها. وعند هذه العتبة، لا بدّ من تعليلٍ ثقافي - فوق التعليل السياسي والسوسيولوجي المألوف - من أجل إدراك الظاهرة إدراكًا عميقًا وشاملًا؛ لا بدّ من مساءلة الثقافة الأوروبية عن مسؤولياتها في ما جرى. وبكلمة، لا بد من الحفر لمعرفة الجذور الثقافية التي هيّأتِ البيئة للنازية، وسوَّغت لإنجاب الحروب والمحرقة[120].

*

إذا كانت ألمانيا لم تدخل ميدان السباق على السيطرة على العالم، في الحقبة الكولونيالية، فقد عوَّضت عن ذلك بإنتاجها الفلسفي والتاريخي الذي كان الأغزر في أوروبا جميعِها. إنّ ألمانيا -

(114) المصدر نفسه، ص ٢٣١ - ٢٣٢.
(115) المصدر نفسه، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.
(116) المصدر نفسه، ص ٢٣١.
(117) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.
(118) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.
(119) المصدر نفسه، ص ١٥٤.
(120) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

كما قال ماركس مرةً ـ تعيش فكريًا ما عاشتهُ فرنسا سياسيًا. ونحن، في ما يقرِّر قرم، نَدين لألمانيا ومفكريها وفلاسفتها الكبار بالكثير فكريًّا[١٢١]. غير أنّ قرم، الذي يميّز بين الفكر الغربوي والفكر الأوروبي الإنساني، يميل إلى الاعتقاد أنّ للفكر الألماني ـ وقد كان عاملًا من عوامل الأنوار مع إيمانويل كانط ـ مسؤولية في رفض تصوُّرٍ كوني أنواري للعالم، مستدلاّ على ذلك بأفكار وكتابات فيخته، وهردر، وشلينغ، ونيتشه، وتوماس مان[١٢٢]. وقد يختلف المرء مع جورج قرم ـ أو يتفق ـ في أنّ نموذجيْن بيانيَّين (Deux Schémas) صاغا، في القرن التاسع عشر، أنماط التفكير في أوروبا: ألماني ثقافوي جوهراني، وإنكليزي ـ فرنسي ذي نفس كوني[١٢٣] (= والخلاف خاصة حول اعتبار الأخير كونيًّا!)، لكنه ـ قطعًا ـ يتفق معه في أنّ المناظرات الأكثر التهابًا حول دور الدين في المجتمعات هي التي دارت في ألمانيا، لا في فرنسا ولا في هولندا[١٢٤]. ولكن ذلك ليس قرينةً على التمايز بين هواجس الألمان وهواجس الفرنسيين الفكرية، وليس دليلًا على ثقافوية الأوّلين و«كونية» الأخيرين. وجورج قرم يعرف أن الألمان أنفسَهم شغفوا بتاريخانية سلفستر دوساسي وفيلولوجياه، وتأثروا بالبيان الآري العنصري لإرنست رينان ـ الذي وجّه له قرم أحدَّ نقد[١٢٥] وأعمقَه ـ وبلغوياته المقارِنة وتعليله الثقافي ـ اللغوي للظواهر. وما كان الألمان، في ذلك، متفوّقين على الفرنسيين ثقافويًّا، أو في نزعتهم الثقافية.

يسجّل قرم حقيقةً تاريخية، ولكن يبني عليها استنتاجات غير مطابِقة؛ يلاحظ أن السيطرة الثقافية في أوروبا عادت إلى الثقافة الفرنسية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، فيما عادت إلى ألمانيا في القرن التاسع عشر، ولكنه يتهم ألمانيا والثقافة الألمانية بأنها صدّرت إلى العالم الشقاقات التي هي خاصة بها[١٢٦]. إذا كانت، حقًّا، خاصة بها، فلماذا تأثرت بها الثقافات الأوروبية الأخرى واستدخلتها في نسيج إشكالياتها: منذ إميل دوركهايم حتى جِيل دولوز وجاك دريدا؟ ألم تكن هواجس أوروبية، أيضًا، وليست ألمانية حصرًا؟ ألم تكن الثقافة الفرنسية والإنكليزية قد تخلّت عن تراث الأنوار، بدءًا من القرن التاسع عشر، هي أيضًا، وليس الثقافة الألمانية وحدها؟ أليس المناخ المعادي للإنسانوية والأنوار والكونية، في القرن التاسع عشر، مناخًا أوروبيًا عامًا وليس ألمانيًا فحسب؟ أليس هو عينُه المناخ الذي وُلِد فيه الاستعمار ـ كارتداد فجّ عن قيم الأنوار ـ وتولَّدتْ منه مظالِمُه ضد الإنسانية؟ أليس الاستعمار صناعةً إنكليزية ـ فرنسية وليس ألمانية؟ أليست البيئة الثقافية الأوروبية المناهضة للأنوار ـ السائدة في القرن التاسع عشر ـ هي نفسها التي أسّست لصعود

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٧٣ و١٨٦ ـ ١٨٧.
(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦.
(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.
(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١٨٧ ـ ١٨٨.
(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٦.
(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

النازية؟ أليستِ النازية، كما بَيّن قرم بجلاء، ظاهرة فاضت عن مهدها الألماني فلقيت دعمًا وتأييدًا وتعاطفًا من الأوروبيين: بمن فيهم قسم كبير من الفرنسيين، ناهيك بالإيطاليين والإسبان وغيرهم؟

هي أسئلة لرفع الضغط، قليلًا، عن الثقافة الألمانية في معرض محاكمة أوروبا وأساطيرها. لا نقول ذلك لأننا نؤمن بأنه لا مشروعية لأيّ قياسٍ بين الثقافة الألمانية - وهي الأعلى كعبًا - وسواها من الثقافات الأوروبية التي تتغذى منها اليوم، مثلما تغذّتْ ثقافات عدة - لآلاف السنين - من الثقافة اليونانية، وإنما لئلّا تتحوّل الثقافة الألمانية إلى كبش فداء يفتدي أوروبا. وجورج قرم نفسُه أوّل من يدرك ذلك لأنه لم يضع ألمانيا وحدها في قفص الاتهام حين كان يحلّل ظاهرة النازية، وإنما أنحى باللائمة على أوروبا ومفكريها: من داروين إلى شاتوبريان وإرنست رينان، إلى أدباء ما بين الحربين وفنانيها ممّن تعاطفوا مع نازيةٍ جذبت مشاعر البطولة والتفوّق الراكدة في أعماقهم. مع ذلك أجد في الوقفة النقدية القُرمية مع نيتشه - وفاغنر - ما يبررها؛ ليس لأنّ نيتشه ألماني، إذ هو لا يشبه - في شيءٍ - ألمانًا كبارًا مثل كانط وفيورباخ وهيغل[١٢٧] وماركس، ولكن لأنه كَوْنٌ وحده، ولأنّ أفكارهُ لم تَهْدِم تراث التنوير والعقل فحسب، بل أفصحت عن جنون القوّة والتعصّب والعنصرية، عنده، وإلى حدودٍ من الشطط لا سابق لها.

يستغرب جورج قرم حالة الاستقبال والاحتفاء الكبيرين التي لقيتْها كتابات نيتشه في الغرب، والتي لا تتناسب ومستوى تلك الكتابات. فإذن؛ «كيف أمكن لهذا العمل المتفذلك، الواقع خارج القرن المتصرّم تمامًا، أن يستثير الكثير من الإعجاب؟»[١٢٨]؛ هل لأنّ أفكاره خاطبت مزاجًا ما مهيًّأ للتفاعل معها في ألمانيا وأوروبا؟ هل لأنّ قيم الرفض والهدم والعدم كانت أقدر من غيرها على تحريك سواكن الناس (= القرّاء) واستثارة هواجسهم؟ بالنسبة إلى قرم «ما هو يقيني، أن عمل نيتشه أعلن زمن العنف في أوروبا»[١٢٩]، وعبّر عن نزعةٍ إلى الصّدام بين الرؤى والأفكار أفصح عنها تبجيل فكرةُ القوّة في كتاباته. كانت أوروبا، حينها، على موعد مع حروبها الداخلية، التي بدأ نابليون - مبكّرًا - تدشينها. وكان على الألمان، بالذات، أن يروا في القوّة سبيلًا وحيدةً للخروج من حال التأخر التاريخي؛ لِتَدارُك الفارق الكبير الحضاري بينها و(بين) إنكلترا وفرنسا؛ لتحقيق وحدتها القومية وبناء دولتها الوطنية الحديثة؛ لتحويل تفوُّقها الفكري والثقافي إلى تفوُّقٍ سياسي واقتصادي. هكذا بَدَتِ الفكرةُ القوميةُ الألمانية - منذ بسمارك - أكثر تطرُّفًا وتعصُّبًا من غيرها في أوروبا؛ وهكذا ألحّ الفكر الألماني كثيرًا على عوامل الثقافة واللغة والدين بوصفها «الماهيات» التكوينية، أي -

---

(١٢٧) ليس من نظرة إيجابية إلى هيغل عند جورج قرم مع أنّ عصارة نظرية الدولة الوطنية الحديثة نجدها في فلسفة هيغل السياسية. ومع ذلك، لا يخامرنا شك في صواب نقده لكلّيات النسق الفلسفي الهيغلي، وعموميات مفاهيمه. وهو لم يجانب الصواب حين وقف أمام الصّرح النظري الهيغلي متسائلًا: «أليس صحيحًا أننا نكون، على نحو خطير، أسرى نظام الفكر الهيغلي حين نتحدث عن الغرب أو الشرق وأممهما، أو عن المسيحية أو عن الإسلام والأديان الكُبرى المؤسَّسة كوحْدات حيّة، وككائنات جمْعية مشخَّصة، وكليات جوهرية؟». انظر: Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2012,* p. 17.

(١٢٨) Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*, p. 190.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

أيضًا ـ التمييزية (= التي تُميِّز كيانيةً من أخرى). ألمانيا تتوجَّس خيفةً من فرنسا ـ التي أهانتها في حروب كثيرة ـ وهذه تخشى روح الانتقام في ألمانيا؛ والدولتان معًا تخشيان بريطانيا؛ ثم لا تلبث روسيا أن تتحول إلى هاجس ألماني... إلخ. هو عصر العنف، إذن، وتقديس القوّة، واحتقار القيم الأخلاقية، بما فيها القيم المسيحية، بدعوى أنها أخلاق العبد. هي داروينية فكرية وقيمية وسياسية، إذن، تلك التي غمرت القرن التاسع عشر، والنصف الثاني منه على نحوٍ خاصّ، وأسّست لهدمية نيتشه وعدميته، بحسبانها ـ من وجهٍ آخَر ـ شكلًا لأزمةِ ألمّت بأسس الثقافة/الثقافات في أوروبا منذ فقدت وحدتَها الدينية: حسب تحديد حنّة أرندت للأزمة تلك[١٣٠].

سيظل لأفكار نيتشه، في رأي قرم، امتداد في العمل الفكري لمارتن هايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) «الذي حظيٍ، بدوره، بإعجابٍ عظيم مع أنه [=العمل] كُتِبَ، على العكس من أسلوب نيتشه، في لغةٍ داكنة قلّ نظيرُها، تذكِّر بلغة هيغل أو لغة فيورباخ، وكثير غيرهما من الفلاسفة الإيديولوجيين الألـمان»[١٣١]. هل لتلك القرابة الفكرية بين هايدغر ونيتشه علاقة بموقف هايدغر من النازية أو اتهامه، على نطاق واسع، بمناصرتها؟ أليست النازية هي الترجمة السياسية المادية لفكرة القوّة عند نيتشه؟ أسئلة جديرة بالتفكير لاتصال النعي النيتشوي للعالم الحديث وقيمه بالقتل المادّيّ النازي لتلك القيم: الإنسانوية، التسامح، العقل، الديمقراطية، الحق... إلخ. في كلّ حال، إذا كانت واحدة من أكبر الجرائم التي فضحت عنصرية النازية ولا إنسانيتها هي المحرقة، أو الإبادة الجماعية لليهود، فإنّ قرم يتّهم نيتشه بتنمية العداء لليهود بكتاباته[١٣٢]، مثلما يتهم صديقه الموسيقي ريتشارد ڤاغنر الاتهامَ عينه، مستدلاً على ذلك بمقالةٍ له عن «اليهودية في الموسيقا»[١٣٣].

٣ ـ من النازية إلى النيوليبرالية

بسقوط النازية، تنتهي أوروبا ويبدأ الغرب. بالنازية، ومن طريقها، ذهبت أوروبا إلى حتفها؛ وحتْفُها الغرب، وهو حتْفٌ لأنها التابعُ فيه لا السيّد، ولأن سيِّد الغرب (أمريكا) وصيٌّ عليها. ومنذ هزيمة أوروبا أمام النازية، ثم هزيمة الأخيرة أمام الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي، فقدت أوروبا سيادتها على نفسها؛ فإذْ ساقتْها حروبُها إلى انتحارٍ جماعي ومزّقتْها، انتهت إلى غربٍ تحت سيطرة الولايات المتحدة، وشرقٍ تحت سيطرة الاتحاد السوفياتي، وهكذا قادها جنونُها القومي والنازي إلى فقدان «وحدتها» الأسطورية[١٣٤]! وحتى حينما انهار الاتحاد السوفياتي وانتهى المعسكر «الاشتراكي»، وتوحَّدت ألمانيا، و«اندمج» شرق أوروبا وغربُها في إطارِ اتحاديّ إقليمي (= الاتحاد الأوروبي)، لم يكن ذلك يكفيها كي تستعيد استقلالَها وسيادتَها؛ فهي ما برحت حتى

(١٣٠) Arendt, *La Crise de la culture.*
(١٣١) Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire,* p. 193.
(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٢١٨ ـ ٢٢٠.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.
(١٣٤) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

الآن ـ وقد تبقى لعقودٍ قادمة ـ تحت مظلة «حلف شمال الأطلسي» والوصاية السياسية والعسكرية الأمريكية. وهكذا ينتهي بها أمرُها إلى أن تدخُل في العصر الأمريكي!

سيتراجع مفهوم أوروبا بالتدريج، منذ اللحظة هذه، ليحُلّ محلّه مفهوم الغرب: الأشدُّ أسطوريةً من الأوّل. وسيكون لذلك أثر في النزعة المتمحورة على الذات؛ حيث ما لبث هذه أنِ انتقلت من (نزعة) مركزية أوروبية إلى مركزية غربية شديدةِ الإفصاح عن نفسها في خطابٍ غربوي (Occidentaliste) يعيد إنتاج سابقه الأوروبي ويزيد عليه أسطرةً. ليس الخطاب هذا إلّا الأوّل مكبَّرًا وبالمفردات عينِها تقريبًا؛ إنه خطابُ تبجيلٍ للغرب، وتشديدٍ على فرادته واستثنائيته، وعلى عبقرية خاصة يقوم عليها وتميّزه عن عوالـم العالـم الأخرى! وكما طمست أوروبا حقائق تاريخها، بما يكتنفه من صراعات وحروب ومآس، من أجل بنّاء صورة مثالية لأوروبا الواحدة، المتطورة ـ على الدوام ـ في نموذجها الحضاري الصاعد والممتدّ، كذلك فَعَل الخطاب الغربوي مع شِقاقاتها التي أدّتها إلى موجات العنف البربري الشاملة في الحربين العالميتين الأولى والثانية. إنه يطمس الأسباب الفعلية لما جرى حين يقدّم عن تلك البشاعات رواية مكذوبة عن الصراع بين الخير والشرّ: بين الأنظمة الديمقراطية والأنظمة الكُلّانية[١٣٥] (= النازية والشيوعية). وهكذا ما إن تحررت أوروبا من القبضة النازية وإيديولوجيتها البغيضة، حتى سقطت في أسْر النيوليبرالية وإيديولوجيتها الأبغض، وخاصة في عهدها المحافظ الأوّل (الريغاني ـ التاتشري)، وفي عهدها المحافظ الجديد مع الجمهوريين في حقبة حكم جورج بوش الإبن؛ إذ لـمْ يحدث أن كان الخطاب الغربوي، منذ الحرب العالمية الثانية، تافهًا ورديئًا ومعاديًا لكلّ القيم الإنسانية، مثلما أصبحت عليه حالُه في حقبة الليبرالية الجديدة المتوحشة ونخبها الدموية من المحافظين الجدد.

يكرّس جورج قرم صفحات عدّة لنقد الخطاب الغربوي هذا في طبعاته الجديدة، كما عبَّر عنها صموئيل هنتنغتون[١٣٦]، وبرنارد لويس[١٣٧]، وكما استعادتها كتابات ليبرالية غربوية في فرنسا لفيليب نيمو[١٣٨]، وسيلفان غوغنهايم، وجاك إيلول[١٣٩]، مبيّنًا كيف تتجدّد في الوعي الغربي أزعومات الفرادة والتفوّق، التي نشأت في القرن التاسع عشر، في شكلِ نرجسيةٍ غربية[١٤٠]، هذه المرة، تفوَّق فيها الخطاب الغربوي في البناء الأسطوري لصورة الغرب كصانع للقيم[١٤١]. ولقد يبرِّر انفلات الخطاب الغربوي من عِقاله أنّ العنف الذي يعبّر به عن نفسه يتغذّى من عنف اللحظة السياسية

---

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٣٦) Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilisation and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996).

(١٣٧) Bernard Lewis, *Que s'est-il passé? L'Islam, l'Occident et la modernité* (Paris: Gallimard, 2002).

(١٣٨) Philippe Nemo, *Qu'est-ce que l'Occident?* (Paris: Quadrige, 2004).

(١٣٩) Jacques Ellul, *Islam et judéo-christianisme*, préface d'Alain Besançon (Paris: Presses universitaires de France, 2004).

(١٤٠) انظر تفاصيل ذلك النقد في: Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*, pp. 28-33.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٧.

والاقتصادية العالمية الجديدة التي وُلِد فيها كخطاب؛ اللحظة النيوليبرالية المحافظة التي كشفت فظاعاتُها أسطورةَ الغرب[١٤٢]، ولكنّ الذي لا مِرْيَة فيه أنّ البصمة الأمريكية في هذا الخطاب، وفي كثافة عنفه وانغلاقيته المحافظة، واضحة أشد الوضوح، وما جَانَبَ جورج قرم الحقيقة حين نبّهنا إلى أنّ التأثيرات التي كانت للأفكار المحافظة في ألمانيا على أوروبا، في القرن التاسع عشر، هي عينُها ـ وربما أشدّ ـ التأثيراتُ التي للأفكار المحافظة في الولايات المتحدة الأمريكية على أوروبا في القرن العشرين.

يضع قرم أزعومات الخطاب الغربوي المحافظ موضع نقد حادّ مركّزًا، في ذلك، على وجهيْن منه: دفاعِه عن الليبرالية الجديدة ومنافعها، واستعادتِه الدينَ والعاملَ الديني في لعبة السياسة والمصالح والسيطرة. ينتقد، في المسألة الأولى، مَزْعَمَة الخلاص ـ الجماعي والفردي ـ من طريق نظام «التبادل الحرّ» مبيّنًا[١٤٣] مقدار ما يقوم عليه من حيْفٍ وعدم توازن؛ كما يوجّه نقدًا لاذعًا لمفاهيم الليبرالية[١٤٤]، اليوم، كما تروّجها المؤسسات «الدولية» وتفرضها القوى الكبرى، بالقوّة والابتزاز، على العالم منذ صعود المحافظين الجدد إلى السلطة، متهمًا المؤسسات تلك بتواطؤها لخدمة النظام الرأسمالي وسدانته، مشبّهًا إياها بنظام ثيوقراطي جديد[١٤٥]. أما في المسألة الثانية فلا ينسى قرم أنّ العامل الديني كان في خلْفيةِ تكوين دوَلٍ وظاهراتٍ في العالم الحديث؛ لقد «أزال [= الغرب] عنه الأثر السحري [للدين] (Désenchanté)، لكنه يحتفل بعودة الله. والولايات المتحدة التي تقوده اليوم، من غير منازع، أمّة مؤمنين. «بالله نؤمن» (In God we Trust)؛ يُعلنُ كلّ دولار يتداوله الناس. القومية الأمريكية تمدّ جذورها إلى البروتستنتية والعهد القديم؛ وغزو أمريكا الشمالية ليس إلّا تكرارًا لغزو الأرض المقدّسة من قِبل العبرانيين. أما الهنود الذين طاردتهم وقضت عليهم فليسوا أفضل من الفلسطينيين القدماء (Philistins) أو الكنعانيين في التوراة»[١٤٦]؛ ثم أليس الاختراع التخييلي للجذور اليهودية ـ المسيحية للغرب يُؤْذِن بقبول الثقافة الغربية للتوحيد في أعماقها النفسية، وللمصالحة بين المسيحية واليهودية[١٤٧]؟ هذا كلّه يدركه جورج قرم، ويدرك أن المقدّس والثقافة الدينية ومعاييرها ما زالت مستمرة، حتى اليوم، في البنى والمؤسسات الحديثة[١٤٨]، لكنه يدرك، في الوقتِ عينِه، حقائق ثلاث يحاول الخطاب الغربوي أن يخفيها:

---

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٦.

(١٤٣) Corm, *Orient-Occident: La Facture imaginaire*, pp. 145-148.

(١٤٤) Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*, p. 280.

(١٤٥) أصبح صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، ومنظمة التجارة العالمية حرّاسَ المعبد الرأسمالي؛ وقادةُ المؤسسات هذه هم كهنتُهُ الكبار ورسُلُ الوحي والأنبياء». انظر: Corm, *Orient-Occident: La Facture imaginaire*, p. 112.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ١١٠.

أولاها أنّ ثمة توسُّلًا كثيفًا للدين في السياسات الغربية، على نحو ما أشار إليه ـ هو نفسه ـ حين حديثِه عن المؤسسات الدولية ومعاييرها الدينية، وتحويل الليبرالية و«التبادل الحرّ» إلى مقدّسٍ ديني جديد، والرمزية الدينية للكيان الأمريكي التي دُمِغَ بها الدولار، ثم حروب أمريكا في «الشرق الأوسط»[١٤٩] وضدّ الأصولية الإسلامية. غير أنّ هذا التوسُّل يذهب بعيدًا إلى حدود تنميط العدوّ تنميطًا دينيًّا تحريضيًّا[١٥٠] ومبتَذَلًا، كما لو أنه ينقُل ثنائية الخير والشرّ إلى داخل الأديان نفسها فيوزّعها على طرفي الثنائية!

وثانيها أن التلازم المفتعل، في الخطاب الغربوي، بين تقدُّم الغرب والدين تلازمٌ تخييلي؛ إذ لا تَدين «استثنائية» الغرب في التنمية الاقتصادية... للدين[١٥١]، ولا وظيفة لتوسُّل العامل الديني، هنا، سوى التبرير.

وثالثها أنّ عودة الدين إلى المسرح السياسي والثقافي العالمي[١٥٢]، وإلى الثقافة الغربية منذ مطالع السبعينيات حصلت في لحظةٍ من التراجع عن القيم الثقافية الكبرى؛ فهي إذ حصلت، ف «ليس كروحانية أو بحث عن المتعالي، كنظام قيم أو أخلاق، ولكن بالأحرى الدين كنزعة عرقية ابتدائية من خلال العودة إلى الطقوس الشكلية المظاهرية، وخاصةٌ في اليهودية والإسلام»[١٥٣]. وهي كانت كذلك في البيئات الإنجيلية في الشمال الأمريكي.

*

لن يكون القَدَر الأمريكي لأوروبا ـ خاصةً في عهده النيوليبرالي المحافظ ـ أفضل من القَدَر النازي. أخذت أمريكا أوروبا من ألمانيا لتضعها في قَفَصٍ جديد اسمُه الغرب. هل من سبيل إلى تحرير أوروبا من جديد: إلى إعادتها إلى أوروبا؛ إلى أوروبا الكونية لا إلى أوروبا الأوروبيانية المنغلقة على ذاتها وعلى أساطيرها عن نفسها؟

ثالثًا: نحو الكونية

تعني الكونية في فكر جورج قرم، وفي السياق الذي نحن فيه: سياق نقد المركزية الغربية، أمريْن مترابطين: تحرير أوروبا من مصيرٍ غربي يأخذها إلى الهامشية والتبعية، وتحرير العالم من أي نزعة مركزية أو نرجسيةٍ حضارية تؤسِّس لتقسيم الإنسانية منازِلَ ومراتب، ولإطلاق أوهام التفوُّق و«الاستثنائية» و«الفرادة» عند بعض، وخَلْعِ صفات ماهوية على بعضٍ آخر من قبيل «القصور الذاتي»، و«عدم القابلية» الحضارية أو العرقيّة أو الدينية، وما في معنى ذلك ممّا يزدهر القول به،

---

(١٤٩) انظر في هذا: Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2012*.

(١٥٠) من ذلك تذكير جورج قرم بخطاب جورج بوش الابن عن «الفاشية الإسلامية»! انظر: Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*, p. 128.

(١٥١) Corm, *Orient-Occident: La Facture imaginaire*, p. 128.

(١٥٢) انظر عملًا رفيعًا في هذا في: Corm, *La Question religieuse au XXI siècle*.

(١٥٣) Corm, *Orient-Occident: La Facture imaginaire*, p. 84.

اليوم، في الخطاب الغربوي. وبكلمة، تعني الكونيةُ **الخروجَ من القوقعات والشرانق والأقفاص المغلقة**، أكانت من طبيعة دينية أو قومية أو ثقافية، وكسْرَها نهائيًا، ومحْوَ خلفيتها التوراتية التأسيسية الدفينة (= الشعب المختار)...، نحو تأسيس كيانية إنسانية أعلى تُفتَح فيها الحدود للتفاعل الخلّاق بين الثقافات والقيم الإنسانية المتبادلة، وتعترف فيها كلُّ ثقافةٍ وكلّ جماعة قومية **بالمشترَك الإنساني الجامع** ولكن، أيضًا، بالاختلاف والتعدّد بحسبانه عاملَ إخصابٍ وإغناء للتجربة الإنسانية. إنها **الخروج** من نظام الغريزة، بما يكتنفه من منازع العدوان، إلى نظام العقل؛ ومن التعصّب إلى التسامح، ومن الحرب إلى السّلم، من أجل حفظ البقاء الإنساني على أمثل نحوٍ، ومن أجل تفجير طاقات الإبداع الإنساني.

تحرير أوروبا من مَسَاقها الغربي لا يعني، عند قرم، العودة بها إلى أوروبيتها المغلقة ومركزيتها على (النزعة) الأوروبية تلك، وإنما العودة إلى مغامرة إنسانية بدأتها، في عهد الأنوار، قبل أن تنقضَّ عليها ـ هي نفسُها ـ في القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين؛ إذ لا يكون دواءُ مرض المركزية الغربية العودة إلى المركزية الأوروبية، أي إلى الجرثومة التي تولّدت منها المركزية الغربية، بل يكون بالذهاب إلى أفقٍ جديدٍ هو **الأفق الإنساني**. وتحرير أوروبا من مصيرها الغربي، الذي وقعت فيه منذ الحرب العالمية الثانية، لا يكون إلا بتحريرها من وهم «المنقذ» الأمريكي الذي تشدُّهُ عواطفُه نحوها إليها، لأنّ الوهم هذا هو الذي يسوِّغ بقاء أوروبا رهينةَ قدرها الغربي (= الأمريكي). يتحدث قرم، هنا، لغةً دقيقة: لم تتدخل الولايات المتحدة الأمريكية في الحرب ضدّ ألمانيا إلّا حينما تعرّضت مصالحُها للخطر. ولو كانت صادقة في الدفاع عن أمن أوروبا لأعلنت، منذ بداية الحرب، أنها ستشارك فيها إن هاجم النظام النازي إنكلترا أو فرنسا(١٥٤). وحينها ما كانت ألمانيا لتتجاهل التحذير فتذهب في الحرب إلى حيث ذهبت. وهذا يرتّب الاستنتاج أنّ على أوروبا أن تدرك أن المصالح الاستراتيجية لا العواطف هي التي تتحكّم في السياسات الدولية، وأنه لا منقِذَ لها سواها.

باللّغةِ الدقيقة عينِها يتحدث قرم عن الأكلاف الباهظة التي تدفعها أوروبا، اليوم، من بقائها تحت المظلة الأمنية والعسكرية الأطلسية حتى بزوال الأسباب التي فرضت عليها أن تضوي فيها عند إنشاء الحلف في أواخر الأربعينيات من القرن العشرين. كان المبرّر الوحيد للحلف حماية أوروبا والغرب، خلال فترة الحرب الباردة، من «الخطر الشيوعي» والتوسعية السوفياتية. ولكن نهاية الحرب الباردة، وانهيار النظام السوفياتي وفقدان روسيا قدرتها الإمبراطورية، رفعت مبرّر استمرار الحلف ناشطًا، بل إنّ استمراره في الوجود يطرح الاستفهام عمّا يجعله، اليوم، متوسعًا بحيث يشمل بلدان شرق أوروبا على حدود روسيا! فهل ترضى أوروبا لنفسها أن تصبح مجرّد قواعد عسكرية للنزعة التوسعية الإمبريالية الأمريكية(١٥٥)؟ وهل تتصوَّر أنّ بقاءها تحت المظلّة الأطلسية لا يتعارض

---

(١٥٤) Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*, pp. 299-300.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١.

وسيادة دولها؟ هذه أسئلة للقول إنّ أيّ مدخل إلى مساهمة أوروبا في بناء أفق إنساني جديد إنما يبدأ من تحرير نفسها من مصير غربي سيقت إليه بخديعة (= أمريكية)، أو ساقت إليه نفسَها بغباءٍ ورعونة. على أنّ التحرُّر هذا لا يكتمل من دون تحرُّرٍ ثقافي من الفكرة الغربوية ومن أوهام المركزية الغربية. ولا يعدَم جورج قرم قرائنَ أو شواهد على انبثاق نزعة تحرّرية، ثقافية وسياسية، في أوروبا من يوميات أوروبا نفسها. وهو لا ينسى، في الإطار هذا، أن يذكّر بما باتت تشهد عليه أوروبا من موجات ذاتِ نفَسٍ تحرُّري، منذ منتصف القرن العشرين، نظيرَ نهضة «مثقفي اليسار»، المتأثرين بالماركسية، وما اقترن بها من اندفاعة تحررية للفكر الكاثوليكي[١٥٦] منذ المجمع الثاني في بداية الستينيات من القرن الماضي.

*

تُنبِّهنا كتابات جورج قرم إلى حقيقةِ تلك الحيوية التي ينطوي عليها الغرب، فكريًّا، على الرغم من انتظام سياساته الرسمية في اتجاه واحد. ومدار الحيوية الفكرية تلك على مسائل عدّة منها علاقة الغرب بالعالم، ونظرته/نظراته إليه، ومكان قيمه من منظومات القيم في العالم، واتصال ذلك كله بالكونية أو بنقيضها المركزي الذاتي. يلاحظ قرم أنّ الغرب ينتج قيمًا سرعان ما يفترضها القيم المعيارية التي ينبغي أن تصبح كونية. لذلك يخوض حروبه، في كلّ مكان، لتعميمها وكأنه يقدم رسالةً إنسانيةً بحروبه تلك! لكنّ الغرب ينسى - كما يلاحظ قرم[١٥٧] - أن القيم تلك انطوت في أوروبا على التناقض والتنافر، وظلت تغذي الحروب وتنتجها في العالم. وكما أنّ في المجتمعات الغربية مَن يحسب القيم تلك مطلقة، فيه من يعتقد أنها نسبية[١٥٨]. والخلاف على القيم هذا (بين المطلقيين والنسبويين) يُؤْذن بفقدان الخطاب الغربوي قدرته على تحقيق إجماع عليه. الذين يفترضون تفوُّقًا لقيم الغرب (مثل الديمقراطية، والفردانية، والعقل، وهيمنة السوق والتبادل الحرّ)، يَبْنُون على مسلّمتهم استنتاجًا سياسيًا: الحاجة إلى تصيير القيم تلك كونية بحملها إلى العالم وحمْلِ العالم عليها. أما من هُم في حكم النسبويين (Les relativistes) - الذين يؤيدون القيم الغربيةَ هم أيضًا - فيشدّدون على نسبية القيم، وعلى وجوب الاعتراف بنظم قيمية أخرى واحترامها، وعدم شرعية فرض الغرب قيمه بالقوة على شعوب ومجتمعات أخرى ذات قيم أخرى ينبغي أن تحظى بالاعتراف.

قد يبدو في هذا التشخيص أن المتشددين يَكِلُون إلى الغرب دور دَرَكيّ العالم، ويحرّضون على الحروب وسيلةً لفرض رسالةِ الغرب التمدينية، فيما يبدو النّسبويّون محبّين للسلام دعاةً إليه، ومتمسكين بمبادئ القانون الدولي. وعلى النحو نفسه ربما اعتُقِد أن التيار الأول (المتطرف) أمريكيٌّ بينما التيار الثاني (النّسبوي) أوروبي. غير أن جورج قرم يفترض الصورة أكثر تركيبًا مما تبدو

---

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١٥٨) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ٤٧ - ٤٨.

عليه خارجيًا؛ فهو إذ يجد في التيارين الغربويَّيْن ما يَجْمع بينهما (= تفوُّق الغرب وصوابية قيمه) ـ إذ على اختلافٍ بينهما في اعتبارها القيم الوحيدة أو غير الوحيدة في العالم، واختلافٍ في شرعية فرْضها على العالم أو عدم شرعية ذلك ـ يلاحظ أنّ الفريقيْن معًا ذَهَلاَ عن حقيقةٍ من حقائق الحداثة المعاصرة هي أنه «ما من مجتمع ظلَّ هو نفسُه ما كانَهُ قبل غزو أوروبا للعالم؛ فلا أحد يسعُه أن يعود إلى الحالة قبل الحديثة التي وُجِد فيها قبل إخضاعه لتأثير هذه أو تلك من الثقافات الأوروبية التي مسَّته». وأبعد من ذلك أن مجتمعات العالم استبطنت، بدرجات متفاوتة، قسمًا من الأساطير الغربية عن تاريخ العالم. وعليه، «حتى في أَمْثَلَتِها لماضيها، تطور هذه المجتمعات متخيّلات أسطورية عن تاريخها الخاص، وفقًا للطُّرُق عينها أو لطُرُقٍ شبيهةٍ بتلك التي عمّمتها الثقافات الأوروبية المختلفة هي نفسها في العالم»[١٥٩].

في مقابل ذينك التيارين، ثمة ثالث[١٦٠] ينتمي إلى الغرب لكنه يجهر بالعداء للنزعة الغربية (الغربوية)، بل يدينها بشدّة كما يلاحظ قرم. ليس التيار هذا جديدًا؛ نَهَل في السابق من مناهل رومانسية، وطفِقَ يبحث في الشرق وفي تراثه السحري والصوفي عمّا أضاعه الغرب من معنى؛ وهو يتخذ اليوم، في رأي قرم، شكل تيار ذي خطابٍ حادٍّ ورؤيوي يُنْذِر بنهاية العالم تحت أقدام الاحتلال والنهب والرأسمالية الحاملة للنزعة الغربوية. على أنّ هذا التيار لم يبارح الدائرة الأوروبية بعد، ولا وَصَل صداهُ إلى الولايات المتحدة الأمريكية. ولم يُخْفِ جورج قرم تعاطفه مع هذا الخطاب الذي عدَّهُ «وريث الخطاب الإنسانوي والمعادي للاستعمار الذي أنتجته أوروبا».



يقوم نقدُ جورج قرم الحداثةَ وما بعد الحداثة مقامَ الجوهر من مشروعه الفكري الرامي إلى إعادة فحص يقينيات الغرب، وسردياته الإيديولوجية، وكونية قيمه ومؤسساته التي يزعمُها الخطاب الغربوي. وليس معنى ذلك أن قرم ينتقد الحداثة من خارجها، أو قصد الانتصار لأحد نقيضيْها: ما بعد الحداثة والأصالة، وإنما هو **يحاكم الحداثة بالحداثة**، في الوقت عينه الذي يفنّد فيه الدعاوَى الأصالية وما بعد الحداثيّة. وهو إذ يحاكم الحداثة بالحداثة، إنما ينتظم داخل لحظةٍ فكريةٍ منها تأسيسية، هي اللحظة التنويرية، ليلقي نظرةً نقديةً على لحظاتٍ أخرى، بعْدية، حادت فيها الحداثةُ عن أصولها وخطّها الثوري، أو ـ لِنَقُل ـ يحاكم حداثةً انكفائيةً غربانية مركزية بحداثةٍ أولى أرهصت بمضمونٍ إنساني وكوني تَخَطَّى الحدود العازلة بين المجتمعات والأمم والثقافات واللغات. وهو في هذا لا ينسى تنبيه قارئه إلى الاحتذار من عموميات التسميات، وما تُخفيه تلك العموميات من إرادات إيديولوجية لطمس معطيات التاريخ والتناقضات في الظواهر، بما فيها الظواهر الفكرية والثقافية عينها. إنْ أخذْنا تاريخ الأفكار ـ على نحو ما هو رائج ـ وجدنا مثالًا لذلك التعميم

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.
(١٦٠) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٠.

الإيديولوجي الطامس للتناقضات تلك ـ يقول قرم[١٦١] ـ من خلفِ تحقيبٍ للأفكار تلك يتوسّل مفردات مثل: حقبةٍ كلاسيكية، حقبة الحداثة، حقبة ما بعد الحداثة. والأطروحةُ الرئيس عنده أنّ كلّ حقبةٍ كانت حيّزًا زمانيًا لتناقضات بين الأفكار لانهائية. لذلك يبدو له مفهوم الحداثة نفسُه ملتبسًا ومفتقرًا إلى التماسُك. ومرد ذينك الالتباس وعدم التماسك إلى أنّ كلّ حقبة فكرية من الحقب تلك شهِدت على صراعٍ بين القدماء والمحدثين، أو بين دعاة القديم ودعاة الحديث.

ولكن ماذا لو أن الحداثة أصبحت تعني، في منظورٍ اختزالي، الغرب والغرب حصرًا، فيتلازم معناهما؟ ها هنا لا بدّ من نقد هذه المعادلة الإيديولوجية التي وضع قرم حدودَها على النحو التالي: أوروبا = الحداثة = الغرب = مستقبل العالم. ولكن قرم يتأنق في النقد، فيَلْبَس له لُبْس عالم الاجتماع الديني وأنثروبولوجيا الأديان فيعقد مقارنات طريفة[١٦٢] بين الثالوث المسيحي المقدّس (الأب والابن والروح القدس) وثالوث أوروبا والغرب والحداثة الذي يصبح، بدوره، مقدَّسًا أو أشبَه بالمقدّس. وكما أن البناء اللاهوتي المسيحي رافقته نزاعات مذهبية قادت إلى حروب فكرية مزّقت وحدة الدين، فكذلك بنية لاهوت الغرب ـ أوروبا ـ الحداثة يُؤْذن بتمزيقٍ نظير. يتنقَّل قرم في المقارنات فيلاحظ أنه إذا كان المخلِّص في اللاهوت المسيحي وفي اللاهوت الحديث معروفًا، فإن الحداثة ـ وهي في مقام الروح القدس في الثالوث الجديد ـ ظلت على غموضها على مثال غموض الروح القدس في البناء اللاهوتي المسيحي. وبمعزلٍ عمّا في المقارنة من حِدّة نقدية لن يتقبّلها من قرم لا اللاهوتيون ـ الذين سيرفضون أيّ خلاصٍ آخر غير الذي تجسّدهُ «كلمة الله» (= يسوع) ـ ولا الحداثيون، الذين سيرفضون تشبيه معمار الغرب والحداثة بمعمار المسيحية والكنيسة، فإن لجوء قرم إلى المضاهاة والمقارنة يبرِّرُه عنده وعيُهُ باستمرار الكثير من المواريث الدينية التقليدية في أفكار العالم المعاصر ومؤسساته.

أمام المفارقات التي ينطوي عليها مفهوم الحداثة، يدعو قرم صراحةً[١٦٣] ـ مستندًا إلى عبد الرحمن بن خلدون وملاحظاته ظواهرَ التوتّر بين القديم والحديث ـ إلى التحرّر من مفهوم الحداثة الخادع، والتسليم بأنّ كلّ حقبة في التاريخ هي «حديثة» قياسًا بما سبقتها. لكن نقده الأساس ما انصبَّ على المفهوم النظري انصبابه على الحداثة بما هي ظواهر مادية ومؤسسات. ولقد توقَّف، وقْفات عدّة، لتسديد ملاحظات نقدية حادّة لحداثة أوروبا والغرب ـ وما تنطوي عليه قيمُها من تناقضات من جنس التناقض بين الدولة القومية، منطقًا ومقتضيات، وحقوق الإنسان والديمقراطية...[١٦٤] الخ ـ ولإخفاق المبادئ الديمقراطية في النظام الدولي[١٦٥]، ولكنه،

---

(١٦١) المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٦٢) المصدر نفسه، ٥٠ ـ ٥١.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٠ ـ ٣٠٤.

(١٦٤) للتفصيل في هذا انظر: Corm, *L'Europe et l'Occident-de la balkanisation à la libanisation: Histoire d'une modernité inaccomplie*, p. 346-381.

(١٦٥) Corm, *Orient-Occident: La Facture imaginaire*, p. 84.

مع ذلك، لم يتوقف عن التشديد على نقد المفهوم (مفهوم الحداثة) الذي تقوم عليه المؤسسات تلك.

*

أمام أوروبا طريقان: واحدة اندفعت إليها وأوغلت فيها، منذ ثلثي قرن على الأقل، هي الطريق الغربوية، والثانية حادت عنها وتنكّرت لها، ابتداءً من القرن التاسع عشر، هي الطريق الأنوارية. تقترح عليها الأولى الاستتباع والإذناب للقوّة التي تقود الغرب وتتحكم بمصيره، فيما تقترح عليها الثانية الصيرورةَ مجالًا حضاريًا، مشارِكًا في صنع الكونية. تُفقِدها الأولى شخصيتها، فيما تأخذها الثانية إلى استعادة شخصيتها المفقودة. عودة أوروبا من الغرب إلى أوروبا ليست تراجعًا أو ارتكاسًا، وإنما هي أشبه ما تكون بالنهضة، بولادةٍ جديدة (Renaissance) أشبه بتلك التي حصلت في فجر العصر الحديث حين غالبت أوروبا تاريخَها الوسيط بالعودة إلى الميراث الإغريقي ـ الروماني. حقبة التنوير في نهاية القرن السابع عشر وطَوال القرن الثامن عشر هي، اليوم، المضارع التاريخي والمرادف الرمزي للحقبة الإغريقية ـ الرومانية. يجمع بين الحقبتين منظومة قيم صنعها الإنسان ولم تُصنَع له؛ مقارعة الأفكار الرجعية والظلامية: في الميثولوجيا الإغريقية، وفي الفكر الديني المسيحي الوسيط، وفي الفكر العنصري والصهيوني والإمبريالي العولماني والمحافظ الجديد. استعادت أوروبا النهضة انتصار اللوغوس على الميثوس فكرَّسته تقليدًا في مواجهة سلطة الكنيسة وصولًا إلى انتصاره الحاسم في فلسفة الأنوار. واليوم، سيكون على أوروبا، والبشرية معها، توسُّل الأنوار سلاحًا في وجه الرجعيات الإيديولوجية الزاحفة من ثقافة العولمة والمدارس الإنجيلية ومن الصهيونية والأصوليات الدينية وسائر النزعات المغلقة والمطلقة والذاتية المركزية.

من أشد وجوه الانغلاق والانكفائية المحافظة، اليوم، التي تشجع على دعواتٍ ظلامية مثل «صراع الحضارات»، أو تقوم حاجزًا ضدّ الفكرة الإنسانية والكونية، عودة العامل الديني إلى مسرح التفكير والسياسة أو ـ قُلْ ـ إعادَتَهُ قسرًا وقصْديًا عاملًا معياريًا وحاسمًا ومقرِّرًا، وإعادة العالم معه إلى أجواء العصور الوسطى والحروب الدينية! لم تَقْضِ الحداثة، في حقبتها الإمبريالية، على الدين بل توسَّلته؛ فالتغريب، كما لاحظ قرم[١٦٦]، عَمِل «وفقًا لآليةِ اشتغالٍ تستوحي دائمًا، وبقوّة، الملحمة الإلهية التوحيدية». ويكفي دليلًا أنّ علمانيته الزائفة ادَّعت لها جذورًا يهوديةً ـ مسيحية في مقابل علمانيةٍ أنوارية استوحت رؤيتها من الموروث الإغريقي ـ الروماني[١٦٧]، ففي ذلك ما يفيد بأن الإمبريالية والعولمة ـ شأنها في ذلك شأن «العلمانية» الصهيونية ـ اكتشفت في الدين ضالّتها، وانتبهت إلى الفوائد الكثيرة الناجمة من استخدامه في لعبة السياسة. وهو عينُه ما اكتشفته الرجعيات السياسية ـ الرسمية والشعبية ـ العربية فدفعها إلى استثمار الرأسمال الديني في لعبة السياسة

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ١١٢ ـ ١١٣.
(١٦٧) المصدر نفسه، ص ١١٣.

والسلطة. لذلك ما كان مستغرَبًا ازدهار الأصوليات في عصر العولمة، ولا التحالف الذي نُسِج بين قوى هذه وتلك: من أفغانستان إلى «الربيع العربي».

إنّ ما يصدم المرء حقًّا هو «عودة الكليشيهات الدينية، والترسيمات (Shémas) التوارتية، والحروب المقدسة و«انتقامات الله» التي تجتاح، منذ عقود، الدراسات وسلوك السياسات الدولية. أين ذهبت فلسفة الأنوار، والفولتيرية - يقول جورج قرم[١٦٨] - وعلمنة الفكر التي بدت منتصرة جدًّا، على الصعيد الكوني، بعد الحرب العالمية الثانية؟». كيف حصل أن وَقَع هذا التراجُع المروّع عن كلّ ما هو عقلاني وإنسانوي في التراث الإنساني، وفي تراث الغرب بخاصة؟ هل أصبح هذا المسار الانتحاري قدَرًا للبشرية؟ و«هل ينبغي الإعراض عن فلسفة الأنوار، وأن لا يكون لنا ما نهتدي به إلّا التوراة وترسيماتها النازعة إلى اختيار فئةٍ من الناس تتمتع بالخلاص، والقذف بالآخرين في الجحيم والبربرية؟»[١٦٩]. ما العمل، إذن، لوقف هذا النزيف في المعنى الإنساني، ولإعادة ضخّ الحياة في الوجود الحرّ والمبدِع؟

إنه العودة إلى تراث الأنوار، والبناء عليه، واستئناف المغامرة الإنسانية التي بدأها. هكذا هي المسألة في وعي جورج قرم الذي كتب في تعريف التنوير، وحجم برّانيتنا عنه اليوم، صفحات هي من أبهى ما كتبه عربيّ في المسألة[١٧٠] من غير انبهاريةٍ تحاكي انبهاريةَ طه حسين، مثلًا، ولا نقديةٍ عدمية تحاكي نقديةَ المعارضين للنموذج الغربي (= الماركسيين)، أو المعادين للنموذج الحضاري الغربي (= الأصوليين). هكذا تكتمل مع جورج قرم دائرة نقد الثقافة الغربية، في الفكر العربي المعاصر؛ نقدَ مَن يعرفها من الداخل لا نقدَ مَن يجهلها؛ مَن يُنْصِف مساهمتَها المعرفية الكونية ويحاكِمُها بقيمها الكبرى لا مَن يتحيَّف في النظر إليها فيحاكمها بمعاييره الثقافية الخاصة وكأنها - هي أيضًا - المعايير الكونية الوحيدة! وهو نقدٌ أتاه قرم بعُدّة فكرية موسوعية تَمَيَّزَ بها، وتلتقي في مصَبّها روافد عدة: علم السياسة، تاريخ الفكر والتاريخ الثقافي، علم الاقتصاد، علم الاجتماع الديني، الفلسفة...، سمحت له بتوسعة دائرة موضوع البحث، وتعدُّد زوايا النظر إليه، إشكاليًا ومنهجيًا، بلغةٍ تجْمَع - جمعًا بديعًا - بين الصرامة النظرية والمفهومية، والرشاقة الأدبية الرفيعة، والانسيابية في السرد والتحليل، مع نزعةٍ تاريخية حادّة في النظر إلى الظواهر والأفكار، مقترنةٍ بحسٍّ نقديٍّ عال.

لا ينتمي جورج قرم في نقده الثقافة الغربية إلى أيٍّ من تيّاريْ نقدها السائديْن: لا إلى التيار الذي ينتقد الحداثة باسم الأصالة ولصالح الأخيرة - وهو الأوسع انتشارًا في الثقافة العربية - ولا إلى التيار الذي ينتقدها باسم ما بعد الحداثة. جورج قرم، في هذا، مثل عبد الله العروي، **ينتقد الحداثة باسم الحداثة ومن داخل معطياتها الفكرية منتظمًا** - كالعروي تمامًا - في لحظتها الذروية: فلسفة الأنوار

---

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٧٠) Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*, pp. 295 and 299.

وثقافة الأنوار. ولكنه ـ شأن قليلين يدعي كاتب هذه السطور أنه منهم ـ لا يذهب إلى القول بحداثة مرجعية نموذجية واحدة، وإنما بحداثات متعدّدة بينها جوامع ومشتركات. ولذلك تراه ينصرف، مثل ناصيف نصّار، إلى التعريف بلحظات الحداثة الثقافية في الفكر العربي منذ قرنٍ ويزيد[١٧١]، مدافعًا عن نصوصها والوظائف التنويرية التي نهضت بها في الاجتماع العربي. إنّ جورج قرم واحدٌ من القلائل من كبار المفكرين العرب الذي انتصروا لمقالات الحداثيين في الفكر العربي، فاعتنوا بها اعتناءً بالغًا، وأنصفوها إنصافًا يليق بها. وهو في ذلك لا يُفْصِح عن نَسَبه الثقافي فقط ـ كواحد من نسْلِ سلالة التنويريين والحداثيين ـ وإنما يقدّم بعمله خدمةً جليلة إلى الثقافة العربية، من طريق التعريف بها عالميًا، نظيرَ الخدمة التي يقدِّمُها إلى وطنه اللبناني الصغير، وإلى وطنه العربي الكبير، بالدفاع عن قضاياهما في وجه السياسات الإمبريالية والصهيونية.

(١٧١) Georges Corm, *Pensée et politique dans le monde arabe: Contextes historiques et problématiques. XIXe-XXIe siècle* (Paris: La Découverte, 2015).

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **البرهان، من كتاب الشفاء**. القاهرة: النهضة المصرية، ١٩٥٤.

ــــــــ. **التعليقات**. حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٧٣.

ــــــــ. **عيون الحكمة**. حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٥٤.

ــــــــ. ــــــــ. ط ٢. الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، ١٩٨٠.

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. **الإشارات الإلهية**. حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٩٥٠.

إدريس، سهيل. **الحيّ اللاتيني**. بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٦.

أرسطو عند العرب: دراسة نصوص غير منشورة. حققه عبد الرحمن بدوي. ط ٢. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٨.

أركون، محمد. **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١.

ـــــــــ. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: منشورات مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦.

ـــــــــ. **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. ط ٣. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧.

ـــــــــ. **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥.

ـــــــــ. **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤.

الأفغاني، جمال الدين. **الأعمال الكاملة**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩ ـ ١٩٨١. ٢ ج.

أفلوطين عند العرب. نصوص حقّقها وقدّم لها عبد الرحمن بدوي. القاهرة: دار النهضة، ١٩٦٦.

الأفلاطونية المحدثة عند العرب: أبرقاس: «الخير المحض»، «في قدم العالم»، «في المسائل الطبيعية»؛ هرمس: «معاذلة النفس»؛ أفلاطون: الروابيع. حقّقها وقدَّم لها عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥.

أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٥٣.

ـــــــــ. **ظهر الإسلام**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩.

ـــــــــ. **فجر الإسلام**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٤.

أنطون، فرح. **ابن رشد وفلسفته**. قدّم له طيب تيزيني. ط ٣. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧.

الإنسان الكامل في الإسلام: نصوص غير منشورة. ترجمه عبد الرحمن بدوي. القاهرة: دار النهضة، ١٩٥٠.

أومليل، عليّ. **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

بدوي، عبد الرحمن. **أفلاطون في الإسلام**. ط ٢. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٠.

ـــــــــ. **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**. الكويت؛ وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، ١٩٨٢.

ـــــــــ. **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**. ط ٤. الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، ١٩٨٠.

———. **سيرة حياتي**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠. ٢ مج.

———. **شخصيات قلقة في الإسلام**. ط ٣. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥.

———. **شطحات الصوفية**. القاهرة: مكتبة النهضة ١٩٤٩.

———. ———. ط ٣. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٨.

ج ١: أبو يزيد البسطامي.

———. **مذاهب الإسلاميين**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠. ٢ ج في ١ مج.

———. **موسوعة المستشرقين**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ٢٠٠٣.

———. **مؤلفات ابن خلدون**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢.

———. **مؤلفات الغزالي**. ط ٢. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨١.

بِل، أفرد. **الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي: من الفتح العربي حتى اليوم**. ترجمه عن الفرنسية عبد الرحمن بدوي. ط ٣. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧.

بلاثيوس، آسينز. **ابن عربي: حياته ومذهبه**. ترجمة عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، ١٩٧٩.

بلقزيز، عبد الإله. **من الإصلاح إلى النهضة**. ط ٢، مزيدة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤. (العرب والحداثة؛ ١)

———. **من النهضة إلى الحداثة**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١. (العرب والحداثة؛ ٢)

———. **نقد التراث**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٦. (العرب والحداثة؛ ٣)

———. **نقد الخطاب القومي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠.

بينيس، س. **مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود**. ترجمه عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦.

الجابري، محمد عابد. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

حسين، طه. **في الشعر الجاهلي**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٦.

ـــــــــ. **المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين**. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٢.

الخطيبي، عبد الكبير. **النقد المزدوج**. الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٨٠.

دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي. إشراف أحمد عبد الحليم عطية. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢.

الدوري، عبد العزيز. **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩. (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ١٣)

دي بور، ت. ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٨.

رسائل فلسفية الكندي والفارابي وابن باجة وابن عربي. حقّقها وقدّم لها عبد الرحمن بدوي. بنغازي: منشورات الجامعة الليبية، ١٩٧٣.

زيدان، جرجي. **تاريخ التمدن الإسلامي**. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٩٧. ٥ ج في ٢ مج.

سوذرن، ريتشارد. **صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى**. ترجمة رضوان السيد. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٦.

السيد، رضوان. **المستشرقون الألمان**. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٨.

شيدر، هانز هينرش. **روح الحضارة العربية**. ترجمة عبد الرحمن بدوي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٤٩.

صالح، الطيب. **موسم الهجرة إلى الشمال**. بيروت: دار الآداب، ١٩٩٤.

عبد الرازق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**. تقديم محمد حلمي عبد الوهاب. القاهرة: دار الكتاب المصري؛ مكتبة الإسكندرية؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠١١.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ عبده**. تحقيق وتقديم محمد عمارة. ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦.

العروي، عبد الله. **العرب والفكر التاريخي**. ط ٢. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **فضائح الباطنية**. القاهرة: الدار القومية، ١٩٦٤.

فلهوزن، يوليوس. **أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة**. ترجمهُ عن الألمانية عبد الرحمن بدوي. ط ٣. القاهرة: مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع، ٢٠٠٩.

فلهوزن، يوليوس. **تاريخ الدولة العربية: من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩.

فوك، يوهان. تاريخ حركة الاستشراق. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠١.

مخطوطات أرسطو في العربية، ويليه مقالة اللّام وكتاب المقولات لأرسطو. حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. باريس: دار ومكتبة بيبليون، ٢٠٠٨.

من تاريخ الإلحاد في الإسلام. تأليف وترجمة عبد الرحمن بدوي. ط ٢. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٣.

مهدي عامل [حسن حمدان]. مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني. بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٨. ٢ ج.

ج ١: في التناقض.

ج ٢: في نمط الإنتاج الكولونيالي.

________. هل القلب للشرق والعقل للغرب: ماركس في استشراق إدوارد سعيد. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥.

ميتز، آدم. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. القاهرة: هيئة الترجمة والتأليف والنشر، ١٩٤٠.

النشّار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام. ط ٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨.

________. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٥.

دوريات

بلقزيز، عبد الإله. «التراث العربي الإسلامي في مرآة الاستشراق.» مجلة النهضة: العدد ١٠، شتاء ـ ربيع ٢٠١٥.

٢ ـ الأجنبية

Books

Achcar, Gilbert. *Marxisme, orientalisme, cosmopolitisme*. Paris: Sindbad, Actes Sud, 2015.

Abdel-Malek, Anouar. *La Dialectique sociale.* Paris: Le Seuil, 1971.

________. *L'Egypte moderne - Idéologie et renaissance nationale*. Paris: L'Harmathan. 2013.

Althusser, Louis. *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1965.

———— et Etienne Balibar. *Lire le Capital.* Paris: Maspero, 1975. (Petite collection Maspero; 30)

Amin, Samir. *Le Développement inégal.* Paris: Minuit, 1973.

————. *Modernité, religion et démocratie – Critique de l'eurocentrisme, critique des culturalismes.* Lyon: Parangon/Vs, 2008.

————. *La Nation arabe.* Paris: Editions de Minuit, 1971.

————. *Sur la crise: Sortir de la crise du capitalisme ou sortir du Capitalisme en crise.* Paris: Le Temps des Cerises, 2009.

Arkoun, Mohammed. *ABC de l'Islam: Pour sortir des clôtures dogmatiques.* Editeur Michel Grancher. Paris: Grancher, 2007.

————. *Essais sur la pensée islamique.* Paris: Maisonneuve et Larose, 1984. (Islam d'hier et d'aujourd'hui)

————. *Pour une critique de la raison islamique.* Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.

———— et Joseph Mayla. *De Manhattan à Baghdad: Au-delà du Bien et du Mal.* Paris: Edition Desclée de Brouwer, 2003.

Arendt, Hanna. *L'Impérialisme.* Paris: Fayard, 1983.

————. *Le Système totalitaire.* Paris: Fayard, 1972.

————. *Sur l'antisémitisme.* Paris Calman-Levy, 1973.

Badawi, Abdurrahman. *Défence du coran contre des critiques.* Paris: L'unicité, 1989.

————. *Défence de la vie du prophète Muhammed contre ses détracteurs,* Paris: Edition Afkar, 1990. (Collection islamica; 2)

Blumenberg, Hans. *La Légitimité des temps modernes.* Paris: Gallimard, 1999.

Burton, Richard. *Pilgrimage to al-Madina and Meccah.* London: G. Bell and Sons, 1898.

Chateaubriand, François-René de. *Le Génie du Christianisme.* Paris: Flammarion, 1966. 2 vols.

Corm, Georges. *L'Europe et l'Occident-de la balkanisation à la libanisation: Histoire d'une modernité inaccomplie.* Paris: La Découverte, 2002.

————. *L'Europe et l'Orient.* Paris: La Découverte, 2005.

————. *L'Europe et le mythe de l'occident.* Paris: La Découverte, 2009.

_______. *L'Europe et le mythe de l'Occident: La Construction d'une histoire*. Paris: La Découverte, 2012.

_______. *Histoire du pluralisme religieux dans le bassin méditerranéen*. Paris: Geuthner, 1998.

_______. *Pensée et politique dans le monde arabe: Contextes historiques et problématiques, XIXe-XXIe siècle*. Paris: La Découverte, 2015.

_______. *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2012*. 7ème éd. Paris: La Découverte, 2012. 2 tomes.

_______. *La Question religieuse au XXI siècle*. Paris: La Découverte, 2007.

_______. *Orient-Occident, la facture imaginaire*. Paris: La Découverte, 2005.

Corresondance. Paris: Gallimard, 1973.

Daniel, Norman. *Islam and the West: The Making of an Image*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960.

Djaït, Hichem. *L'Europe et l'Islam*. Paris: Seuil, 1978. (Collection esprit)

_______. *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*. Paris: Editions du Seuil, 1974. (Collection esprit)

Dugat, Gustave. *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*. Paris: Maisonneuve et Cie, 1878.

Ellul, Jacques. *Islam et judéo-christianisme*. Préface d'Alain Besançon. Paris: Presses universitaires de France, 2004.

Le Goff, Jacques. *L'Europe est-elle née au Moyen Age*. Paris: Seuil, 2003.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilisation and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996.

Lammens, Henri. *L'Islam: Croyances et Institutions*. Beyrouth: Imprimerie catholique, 1926.

Lane, Edward William. *An Account of the Manners and Customs of the Moderns Egyptians*. London: John Murry, 1836.

Laroui, Abdallah. *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?*. Paris: Maspero, 1978.

_______. *L'Histoire du Maghreb un essai de synthèse*. Paris: Maspero, 1970.

_______. *L'Idéologie arabe contemporaine*. Préface de Maxime Rodinson. Paris: Maspero, 1982.

———. *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*. Paris: Maspero, 1977.

Lévi-Stauss, Claude. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1955.

Lewis, Bernard. *Europe-Islam: Actions et Réactions*. Traduit de l'Anglais par André Charpentier. Paris: Gallimard, 1992.

———. *Islam and the West*. New York: Oxford University Press, 1994.

———. *Que s'est-il passé? L'Islam, l'Occident et la modernité*. Paris: Gallimard, 2002.

Massignon, Louis. *La Passion de Hussayn Ibn Mansûr Hallaj*. Paris: Gallimard, 1975.

Munk, Salomon. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris: J. Vrin, 1927.

Pouillon, François (ed.). *Dictionnaire des Orientalistes en langue française*. Paris: Editions Karthala, 2012.

Poulantzas, Nicos. *Pouvoir politique et classes sociales*. Paris: Maspéro, 1971.

Renan, Ernest. *Œuvres complètes de Ernest Renan*. Paris: Calman-Levy, 1947.

Réponses à John Lewis. Paris: Seuil, 2002.

Rodinson, Maxime. *La Fascination de l'Islam*. Paris: La Découverte, 2003.

———. *Islam et capitalisme*. Paris: Ed. du Seuil, 1966.

Saïd, Edward W. *Covering Islam-How the Media and the Experts Determine: How We See the Rest of the World*. New York: Vintage Books, 1981.

———. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.

———. *Orientalism*. London: Penguin Books, 2003.

Spengler, Oswald. *Le Déclin de l'Occident: Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*. Traduit de l'allemand par M. Tazerout. Paris: Gallimard, 2012. 2 tomes.

Tome I: *Forme et réalité*.

Tome II: *Perpectives de l'histoire universelle*.

Staël, Germaine de. *De l'Allemagne*. Paris: Flammarion, 1968. 2 vols.

Sur les sociétés précapitalistes: Textes choisis de Marx, Engels, Lénine. Paris: Editions sociales, 1970.

Tenan, Ernest et Henriette Psichari. *Œuvres Complètes*. Paris: Calman-Levy, 1947.

Tenneman, G. *Manuel de l'histoire de la philosophie*. Traduit de l'allemand par V. Cousin. 2ème éd. Paris: Hachette, 1889.

Weber, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 2004

Wulf, M. du. *Histoire de la philosophie médiévale*. Louvain: Institut supérieure de philosophie, 1924.

Periodicals

Abdel-Malek, Anouar. «L'Orientalisme en crise.» *Diogéne*: no. 44, 1963.

Arkoun, Mohammed. «L'Humanisme arabe au IVème/Xème siecle, d'apres le Kitab al-Hawamil wal-Sawamil.» *Studia Islamica*: no. 15, January 1961.

Chesneaux, Jean. «La Recherche marxiste et le réveil Contemporain de l'Asie et de l'Afrique.» *La Pensée*: no. 95, janvier- février, 1961.

Hourani, Albert. «Sir Hamilton Gibb, 1895-1971.» *Proceeding of the British Academy*: vol. 58, 1972.

Laroui, Abdallah. «Pour une méthodologie des études islamiques: L'Islam au miroir de Gustave Von Grunbaum.» *Diogène*: vol. 38, 1973.

فهرس

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ر -

- ز -

- ع -

- ق -

- ك -

- و -

- ي -